

المعركة

مَجَلَّةُ تَأْتِيَةِ فَصْلِيَّةٍ مُحْكَمَةٍ

تَنْتَهِى فِي الدَّارِ الشُّوْرَى الْإِسْلَامِيَّةِ الْعَامَّةِ



المواكب

مجلة تراثية فصلية محكمة

تصدرها وزارة الثقافة - دار الشؤون الثقافية العامة

المجلد الثالث والثلاثون

العدد الثاني - ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ

رئيس مجلس الإدارة

فاروق خضر الدليمي

رئيس التحرير

د. محمد حسين الأعرجي

هيئة التحرير

مدير التحرير

أحمد عبد زيدان

سكرتير التحرير

محمود الظاهر

الهيئة الاستشارية

أ.د. خديجة الحديثي

أ.د. كمال مظهر

أ.د. فائز طه عمر

أ.د. داود سلوم

أ.د. سالم الحطيطي

الأستاذ حسن عريبي

التصحيح اللغوي

سليم سلمان

نجلة محمد

أهل عبد الله

الإشراف الفني والتصميم

حنان عدنان لطيف

تصميم الغلاف

عمار صباح

عنوان المراسلة

دار الشؤون الثقافية العامة
- الأعظمية -

ص. ب. ٤٠٣٢ بغداد

جمهورية العراق

هاتف : ٤٤٣٦٠٤٤

فاكس : ٤٤٨٧١٠

الأسعار

العراق : ٥٠٠ دينار / الأردن :

ديناران ، الإمارات : ٣٠ درهما ،

اليمن : ٣٠ ريالاً ، مصر : ٢ جنيهات ،

ليبيا : ٣ دينار ، الجزائر : ٦٠ ديناراً ،

تونس : ديناران ، المغرب : ٣٠

درهما .

المشاركة السنوية

٥٥ دولاراً في الأقطار العربية .

في دول العالم الأخرى

٨٠ دولاراً .

أطراف في النحو العربي د. محمد حسين الأعرجي ٣

أثر الفكر الإسلامي في تخطيط المدينة

العربية الإسلامية أ. د. خير عبد الرزاق كهونة ١٨٤

موجز تاريخ الأشعرين بينر بيناسو

ترجمة علي عواد حسون ١٩-٢٥

مكتبة الإسكندرية .. نشأتها .. تطورها ..

وخرائفها د. محمود الحاج فاسم ٢٦-٣٢

الفارابي - مؤسس الفلسفة الإسلامية د. ناجي الكركي ٣٣-٣٩

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي أحمد عبد الباقي ٤٠-٥٤

الطير بين بدائل رموز الرحلة في القصيدة

العربية قبل الإسلام د. محمود عبد الله الجادر ٥٥-٦٩

الشعبي والقمر ، تصنيفهما الجنسي

في القرآن الكريم د. نهاد فليح حسن العاني ٧٠-٧٨

المعتقدات الشعبية في أطوار الشعر

العربي القديم د. عبد الرزاق خليفة الدليعي ٧٩-١٠٤

ديوان أبي الفتح البستي

القسم الرابع تحقيق شاكرا العاشور ١٠٥-١٣٤

أبراهيم الهائلي وجهوده

في النقد اللغوي أ. د. نعمة رحيم العزاوي ١٣٥-١٤٤

المستدرك على صنائع الدواوين عبد الهادي الفكيكي ١٤٥-١٤٨

أخبار التراث العربي حسن عريبي الخالدي ١٤٩-١٦٠

امراة في النحو العربي

لا شك أن اللغة هي من إبداع المجتمع بأسره وأن تقاليد المجتمع وأعرافه تؤثران فيها، ويؤثر فيها المكان الذي تنشأ فيه.

وعلى أننا لا نعرف متى نشأت العربية إلا أننا نعرف أن هذا الذي انحدر إلينا منها قبل ستة عشر قرناً تقريباً قد تأثر بطبيعة مجتمعتها القبلي، وبصحرائها. أما مذهب بعض اللغويين إلى أن أول من تكلم بلسان عربي هو آدم عليه السلام مفسرين بذلك قوله تعالى: (وعلم آدم الأسماء كلها) فهو من قبيل التعصب القومي، وإلا فمن قبيل الخرافة. وإذا جاء النحاة بدءاً بآبي الأسود الدؤلي ووقوفاً عند ابن عقيل في شرح ألفية ابن مالك، والرضي الإسترابادي، ومن جاء بعدهما استنبطوا قواعد هذه اللغة ونحوها من تراكيبها التي من نصوص العصر الجاهلي فالأمامي فالأمامي. وعلى هذا فالنحو — وهو فرع على اللغة — خاضع أيضاً لتقاليد المجتمع وأعرافه فماذا نجد في هذا النحو مما انعكس عليه من أعراف المجتمع؟

وأول ما يلفت النظر في النحو العربي أسلوب التغليب في التثنية وفي الجمع السالم؛ فإذا ثبت فقلت مثلاً: الشمس والقمر ثم أردت أن تكمل العبارة لكي تكون جملة وجب أن تقول: الشمس والقمر يتعاقبان، لا تتعاقبان؛ لأن الشمس مؤنثة، والقمر مذكر. هذا على الرغم من أن الشمس هي مصدر ضوء القمر. ولو اجتمع مائة امرأة مثقفة ورجل واحد مثقف وشئت أن تتحدث عن ثقافتهم وجب عليك أن تقول: هؤلاء النسوة وهذا الرجل مثقفون، بصيغة جمع المذكر السالم، لا المؤنث. وعلى ذكر جمع المذكر السالم أقول: إنه دليل صارخ على فردية الإنسان العربي وربما نرجسيته فإذا أجمع زيد على ((زيدون)) يسمى الجمع سالماً لأنه سلمت فيه بنية الأفراد، وقل مثل ذلك في عبد و((عبدون)) فاسم ((عبد)) في ((عبدون)) سالم لم تنكسر فيه بنية الفرد إذ كل ما نضيف إليه واو ونون، أما حين يجمع عبد — مثلاً — على عبدى، وعبيد فتتكسر بنية الأفراد فيه فسمي ذلك الجمع جمع تكسير.

ومن أعاجيب جمع المذكر السالم أنه يشترط فيه أن يكون مفردة عاقلاً (١) كأن تقول: محمد، ومحمدون، ولكنك لا تقول: خروف وخروفون على حين لا يشترط العاقل في جمع المؤنث السالم فانت تستطيع أن تقول: بقرة، وبقرات، وهزرة وهزرات، وهكذا. وكان مقولة القائل: ((إنهن ناقصات عقل ودين)) مما يهتدي بها النحاة في فتاواهم النحوية!!

وحين ((يستوي)) في الوصف المذكر والمؤنث نحو (صبور، وجريح) فإنه يقال: رجل صبور، وامرأة صبور، ورجل جريح فلا يقال في جمع المذكر السالم: صبورون، ولا جريحون (٢).

ويبدو أن هذا التشدد جاء من إعلاء شأن الرجل لئلا تشترك المرأة معه في حكم من الأحكام سواء أكان نحوياً أم حكماً آخر؛ لأن عقلها — في نظرهم — دون عقله.

رئيس التحرير
محمد حسين الأعرجي

(١) شرح ابن عقيل ١: ٧٣.

(٢) السابق ١: ٦٦.

امراءة في النحو العربي

لا شك أن اللغة هي من إبداع المجتمع بأسره وأن تقاليد المجتمع وأعرافه تؤثران فيها، ويؤثر فيها المكان الذي تنشأ فيه.

وعلى أننا لا نعرف متى نشأت العربية إلا أننا نعرف أن هذا الذي انحدر إلينا منها قبل ستة عشر قرناً تقريباً قد تأثر بطبيعة مجتمعيها القبلي، وبصحرائها. أما مذهب بعض اللغويين إلى أن أول من تكلم بلسان عربي هو آدم عليه السلام مفسرين بذلك قوله تعالى: (وعلم آدم الأسماء كلها) فهو من قبيل التعصب القومي، وإلا فمن قبيل الخرافة. وإذا جاء النحاة بدءاً بأبي الأسود الدؤلي ووقفاً عند ابن عقيل في شرح ألفية ابن مالك، والرضي الإسترابادي، ومن جاء بعدهما استنبطوا قواعد هذه اللغة ونحوها من تراكيبيها التي من نصوص العصر الجاهلي فالإسلامي فالأموي. وعلى هذا فالنحو — وهو فرع على اللغة — خاضع أيضاً لتقاليد المجتمع وأعرافه فماذا نجد في هذا النحو مما انعكس عليه من أعراف المجتمع؟

وأول ما يلفت النظر في النحو العربي أسلوب التغليب في التثنية وفي الجمع السالم؛ فإذا تثيت فقلت مثلاً: الشمس والقمر ثم أردت أن تكمل العبارة لكي تكون جملة وجب أن تقول: الشمس والقمر يتعاقبان، لا تتعاقبان؛ لأن الشمس مؤنثة، والقمر مذكر. هذا على الرغم من أن الشمس هي مصدر ضوء القمر. ولو اجتمع مائة امرأة مثقفة ورجل واحد مثقف وشتت أن تتحدث عن ثقافتهم وجب عليك أن تقول: هؤلاء النسوة وهذا الرجل مثقفون، بصيغة جمع المذكر السالم، لا المؤنث. وعلى ذكر جمع المذكر السالم أقول: إنه دليل صارخ على فردية الإنسان العربي وربما نرجسيته فإذا يُجمع زيد على ((زيدون)) يسمى الجمع سالماً لأنه سلمت فيه بنية الأفراد، وقل مثل ذلك في عبد و((عبدون)) فاسم ((عبد)) في ((عبدون)) سالم لم تنكسر فيه بنية الفرد إذ كل ما نضيف إليه واو ونون، أما حين يجمع عبد — مثلاً — على عبيد، وعبيد فتتكسر بنية الأفراد فيه فنسمي ذلك الجمع جمع تكسير.

ومن أعاجيب جمع المذكر السالم أنه يشترط فيه أن يكون مفردة عاقلاً (١) كأن تقول: محمد، ومحمدون، ولكنك لا تقول: خروف وخروفون على حين لا يشترط العاقل في جمع المؤنث السالم فأنت تستطيع أن تقول: بقرة، وبقرات، وهزمة وهمزات، وهكذا. وكان مقولة القائل: ((إنه ناقصات عقل ودين)) مما يهتدي بها النحاة في فتاواهم النحوية!! وحين ((يستوي)) في الوصف المذكر والمؤنث نحو (صبور، وجريح) فإنه يقال: رجل صبور، وامرأة صبور، ورجل جريح فلا يقال في جمع المذكر السالم: صبورون، ولا جريحون ((٢)).

ويبدو أن هذا التشدد جاء من إعلاء شأن الرجل لئلا تشترك المرأة معه في حكم من الأحكام سواء أكان نحوياً أم حكماً آخر؛ لأن عقلها — في نظرهم — دون عقله.

رئيس التحرير
محمد حسين الأعرجي

(١) شرح ابن عقيل ١: ٧٣.

(٢) السابق ١: ٦١.



أثر الفكر الاسلامي في تخطيط المدينة العربية الإسلامية

ا.د. حيدر عبد الرزاق كهونة
جامعة بغداد

القدمة:

تعد المدينة نتاجاً حضرياً واحد الانعكاسات الرئيسية للفكر الذي يمثل أساساً تقوم عليه أي عملية تخطيطية. وعليه فقد كانت المدينة العربية الإسلامية تحاكي الفكر العربي الاسلامي، إذ انتج المسلم تنظيماته في البيئة الحضرية ضمن نطاق الشريعة المقدسة له وكان الفضاء الحضري يمثل الحيز الذي انطوت فيه الأفكار، المتأثرة بالفكر العربي الاسلامي الاصيل كافة.

إلا أن النتائج الحضرية الحالية لا تؤيد هذه الفكرة لأنها لا تمثل انعكاساً للفكر العربي الاسلامي ولا تمت له بأي صلة فقد أصبحت المدن المعاصرة تعاني خلافاً معيناً لا يتلاءم مع طبيعة المجتمع العربي وبيئته لكونه غريباً عن هذا المجتمع.

ومن هنا تنطلق فكرة البحث لتدرس طبيعة العلاقة - المفقودة حالياً - بين الفكر الخاص بالمجتمع العربي الاسلامي ونتاجاته الحضرية.

مشكلة البحث:

لماذا ينعدم وجود علاقة بين الفكر العربي الاسلامي ونتاجاته

الحضريّة:

هدف البحث:

استجلاء طبيعة تأثير الفكر العربي الاسلامي في نتاجاته الحضريّة وذلك من خلال:

- التقصي عن مواضع ورود المدينة ضمن مركّزات الفكر العربي والعقيدة الإسلامية لتكوين بناء فكري أصيل يمثل أساس نشوء المدينة العربية التقليدية.

- البحث ضمن أنماط المدينة العربية الإسلامية التقليدية وتحديد المبادئ التخطيطية الأساسية لهذه المدن.

فرضية البحث:

وجود حضور واضح للفكر العربي الاسلامي ضمن النتاجات الحضرية التقليدية وتكشف الأخيرة عن الطبيعة الإسلامية الجوهرية من جهة وتؤكد الطبيعة المدنية للدين الاسلامي بخصائصه الشمولية والعالمية من جهة أخرى.

المبحث الأول

الفكر الإسلامي مفهوم المدينة

(١-١) تمهيد:

يتناول هذا المبحث معالجة الجزء الأول من البحث الذي يختص بالجانب الفكري الإسلامي للتنتاجات الحضرية من خلال التقصي عن مواضع ورود المدينة في الفكر الإسلامي بهدف بلورة تصور إسلامي شامل عن المدينة وبالتالي الانتقال إلى الخطوة التالية وهي البحث ضمن التنتاجات الحضرية ومن ثم إيجاد العلاقة بين المفهوم والتنتاج الإسلامي الذي يمثل هدف البحث. ولتشكيل قاعدة من المرتكزات النظرية الضرورية للانطلاق منها لا بد من التطرق إلى عدة جوانب تمثل دعائم الفكر الإسلامي وهي - الكتاب، السنة، الفقهاء الفلاسفة والجغرافيون وبخطوة ثانية ضمن الجانب الفكري سيتم معالجة الأبنية الفكرية للفكر الإسلامي ضمن الأحكام والمفاهيم والعقائد.

(١-٢) الفكر الإسلامي للمدينة العربية.

تعد المدينة بصفتها نتاجاً حضرياً أحد الانعكاسات الرئيسة للفكر الذي بدوره سيكون الأساس الذي ستطلق فيه أي عملية تخطيطية وسيتناول هذا الجزء من المبحث أماكن ورود المدينة في الفكر الإسلامي.

(١-٢-١) المفهوم في البحث:

لقد ورد لفظ المدينة في النصوص القرآنية ضمن مواقع عديدة فما ورد منها باللفظ الأول "المدينة" قوله تعالى "وجاء أهل المدينة رجل يستبشرون" "الحجر- الآية ٦٧" وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين" (ياسين- الآية ٢٠) فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة" (الكهف الآية ١٩) كما ظهر مفهوم التنتاج الحضري ضمن لفظة بلد أو بلدة أو بلاد كما في قوله تعالى "واذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات" (البقرة- الآية ١٢٦) وفي لفظة قرية وقرى في قوله تعالى

"قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون" (النمل- الآية ٣٤). ومن خلال هذه الآيات تتبين نظرة الإسلام إلى المدينة باعتبارها تنظيمًا اجتماعيًا اقتصاديًا عمرانياً ثقافياً سياسياً روحياً وهذا ما سيتم تقصيه في المبحث الثاني ضمن التنتاجات الحضرية لتأكيد العلاقة والتأثير بين الفكر والمادة.

(١-٢-٢) المفهوم في السنة:

يظهر مفهوم المدينة بشكل واضح في السنة النبوية الشريفة، فضلاً عما قام به الرسول (ص) من أعمال متعلقة بتخطيط البيعة الحضرية كما في -يثرب- التي أعاد تنظيمها من كل النواحي الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية (العمرى ١٩٨٣، ص ٦٦- ٦٧) حيث ظهرت خلال تلك المرحلة أوليات أسس تخطيط المدينة العربية الإسلامية تجسدت من خلال قيام الرسول (ص) بتوقيع وإنشاء المسجد في نواة التكوين الحضري لتنظيم حوله استعمالات الأرض الأخرى كما عمل على تنظيم الوظيفة السكنية عبر تخصيص القطاعات للأشخاص وترك حرية تنظيمها للسكان المحليين مع محاولة جمع ذوي القسري في مكان واحد (السهمودي ج ١، ١٩٥٤ ص ٧٥٧-٧٦٥).

إن ما توفره السنة النبوية الشريفة من التصورات الإسلامية للمدينة يعد ذا أهمية كونه يعطي أمثلة تطبيقية مباشرة للفكر الإسلامي وانعكاسه على التنتاجات الحضرية.

(١-٢-٣) المفهوم في الفقه الإسلامي.

يهدف الفقه إلى استخراج الأحكام الشرعية والفرعية النظرية من أدلتها الظاهرة والخلفية واللبية (البهادلي، ١٩٩٤، ص ٢٩) ومن خلال مصادرها الرئيسة التي حددها الأصوليون وهي (النص- القرآن والسنة، الإجماع، الاجتهاد) ويكشف اتساع الأحكام الفقهية وشمولها تفاصيل حياة المدينة كافة جانبيين أساسيين الأول هذه الطبيعة المدنية للدين الإسلامي ومن جانب آخر تكشف تلك الأحكام الكثير من المزايا الحضرية التي تتعلق بها الصفة الإسلامية

للمدينة.

ويمكن تفصي ما يستفاد من الأحكام الفقهية في مجال تمييز

الطابع الحضري الاسلامي من خلال مستويين:

١. المستوى الأول:

هو مستوى عام يتعلق من جانب بالتشديد على الحياة المدنية للمسلم فيذهب بعضهم الى عد التعرب بعد الهجرة من الكبار ومن جانب آخر يتعلق بالمؤسسات والسلطات وموقف الفقهاء مما يمكن ان يطلق عليه "مدينة".

٢- المستوى الثاني:

مستوى تفصيلي يتوضح من خلال تغلغل الأحكام الفقهية عبر جميع ابواب الفقه بمدارسه المختلفة إلى أصغر جزئيات التطبيق من حقوق الجدار المشترك وحقوق الارتفاق والجيرة والملكيات وحقوق الانتفاع ومشاكل الأضرار ومسائل توزيع استعمالات الأرض فضلاً عن التكوينات المادية ذات المقياس الكبير فقد شكلت هذه الأحكام مجملها التكوين المادي للمدينة الاسلامية على وفق قيم الدين الاسلامي وانعكس ذلك على تخطيطها العام وتكويناتها الحضرية والمعمارية (عثمان ١٩٨٨، ص. ٢٩٩).

غير أن إسهام الأحكام في تعريف الخصائص التنظيمية الحضرية للنساج الحضري يتطلب أمرين.

الأول: القيام بعملية تركيبية بين تلك الأحكام للنفاد منها الى القاعدة العامة التي تقف خلفها أي تناول الأحكام المختلفة بوصفها أجزاء من كل، وجوانب مختلفة من صيغة عامة تنبثق من كلها وتخفي فيها التعارضات الممكنة بين الأحكام التفصيلية.

الثاني: التعالي عن الجوانب الذاتية في عملية التركيب هذه من خلال الاتساق مع المفاهيم الاسلامية العامة والعقائد الثابتة وهنا تتضح الطبيعة التكاملية لثلاثية العقائد - الأحكام - المفاهيم في صياغة القواعد العامة للنساج الحضري في جانبها النظري (الفكري).

لذا ستختص الفقرة الآتية بالنظر الى القواعد والخصائص

الحضرية الاسلامية من خلال الأحكام والمفاهيم والعقائد الاسلامية بطريقة تكشف عن طبيعة حضورها في التنظيم الفضائي.

[١-٣-٢-١] الأحكام:

تنقسم الاحكام في الشريعة الاسلامية بين الوجوب والندب والكراهة والحظر والإباحة على أساس العقاب والثواب المترتب عليها لتنظيم نوعين من العلاقات.

١ - علاقة الانسان بالله تعالى: من خلال الاحكام الشرعية التي تتعلق بالعبادات (عن طريق ممارسات دينية فردية وجماعية حيث تتلاشى، التناقضات الداخلية لدى الانسان وتوحد توجهه مع المجتمع) (طباطبائي، ١٩٧٤، ص. ٩٨).

٢ - علاقة الناس مع بعضهم: من خلال الاحكام الشرعية التي تتعلق بالمعاملات وتمثل المدينة بفضائها الحضري، الاطار الفيزياوي الذي ينشئه الناس لاستيعاب عباداتهم ومعاملاتهم ومن هنا تمارس الشريعة بأحكامها تأثيراً في تنظيم البيئة الحضرية في بنيتها العامة وتطبع نفسها على أنماط وتتمتعها خصائص مميزة. وبناءً على هذا التقسيم يترشح نوعان من التأثيرات التي تمارسها تلك الاحكام في تنظيم النساج الحضري.

النوع الأول:

رمزي ويرتبط بالقسم الأول من الأحكام "العبادات" يجعل الفضاء الحضري ميداناً يمارس فيه المسلم ترميز نظريته الى الكون والوجود بحسب معتقداته.

النوع الثاني:

وهو التأثير الذي تمارسه الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات في تنظيم العلاقات بين الناس في الفضاء او بواسطة الفضاء وهو الجوهر الذي ينطوي عليه التنظيم الفضائي "النساج المادي" للمدينة في قواعده الكامنة بصفته تنظيمًا للعلاقة بين الناس والناس والأشياء وبين الأشياء والأشياء.

إن الأحكام الشرعية تنقسم من حيث درجة يقينها وثباتها على مجموعتين:

١- مجموعة الأحكام الثابتة التي تحتفظ بوضوحها وضرورتها وصفتها القطعية وتتصل بمختلف جوانب الحياة وهي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة ومن المتفق بين المسلمين أنها تمثل نسبة قليلة من الأحكام في الشريعة.

٢- مجموعة الأحكام الممثلة للعناصر المرنة وهي الأحكام الاجتهادية التي تستوعب متغيرات الحياة الانسانية وتظهر الطبيعة الديناميكية للشريعة الاسلامية وديمومتها وشمولها الزماني والمكاني وترشح هذه الأحكام عبر العملية الاجتهادية التي يسمح الاسلام بها وهي عملية ذات طبيعة معقدة وتكتنفها الكثير من الشكوك من جوانب عديدة وحدد فيها المدى الذي يجوز فيه الاعتماد على الظن ضمن قواعد تمارس عادة في علم أصول الفقه.

[١-٢-٣] المفاهيم

لا يقصد بالمفاهيم هنا المعنى الفلسفي الذي يشير الى طبيعة الاشياء وماهاياتها (الجابري، ١٩٨٧، ص ٣٨٩) او الافكار الموجودة بشكل مسبق وفطري لدى الانسان (برونسكي، ١٩٩٠، ص ٦٨) بل المقصود هو كل رأي أو تصور للإسلام يفسر واقعا أو يشرح ظاهرة كونية أو اجتماعية أو تشريعية وهي بذلك لا تشمل على احكام بصورة مباشرة بل تيسر مهمة فهمها ضمن قواعد من نصوصها التشريعية. مثال ذلك مفهوم الاستخلاف المعبر عن عقيدة الاسلام بان الملكية ليست حقاً ذاتياً بل هي استخلاف (واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة) (البقرة، ٣٠) تعبر عن تصور اسلامي خاص لتشريع معين هو الملكية الذي يشرح طبيعة تسلط الانسان على بيئته (الحضرية) وحدود ملكيتها وحق الجماعة فيها وقبى القاعدة الذهنية لفهم وتقبل انشاء الاحكام التي تحد من سلطة المالك (وحتى انتزاع الملكية) وفق مصلحة الجماعة وتسهم في توليد الشمول في تنظيم بنية البيئة الحضرية دون ان يضرب ذلك بمبدأ حرمة الملكية التي يقرها الاسلام وهو المبدأ الذي قد يقف عائقاً لدى بعضهم في فهم تلك الاحكام والسلطات.

وهناك الكثير من المفاهيم الاسلامية التي تتصل بالحقول الحضري والحياة الحضرية واحكام الشريعة فيها ومن هذا المثال يمكن تصو الدور الذي تلعبه المفاهيم في كشف تأثير الفكر الاسلامي خصائص تنظيم البيئة الحضرية.

[١-٢-٣] العقائد:

يتضح مما سبق ان الاحكام تؤدي دوراً هاماً في التأثير في ان ممارسة عملية الكشف عن الخصائص التكوينية عبر بناء الاحكام تطلب اجتيازه قاعدة من المفاهيم كوجهات نظر اسلام في تفسير الاشياء غير ان هذه المفاهيم بدورها تبنى على النظرة العامة التي تؤسسها العقيدة باعتبارها القاعدة الاساس والبناء التحتي الذي يركز اليه التفكير الاسلامي وتحدد فيه نظرة المسلم الى الكون والوجود.

وهكذا فإننا نتحرك من الأبنية العلوية باتجاه القواعد التحتية (من الاحكام الى المفاهيم الى العقائد) وهي حركة ضرورية لتوضيح طبيعة الارتباط والدور المتضامن الذي تلعبه المصادر الثلاثة تلك.

ومن زاوية النظر هذه نحاول تصور حضور العقيدة في تنظيم البيئة الحضرية وقواعدها الحضرية التنظيمية الكامنة اذ يمكن تصوره على منحنيين.

المنحنى الاول:

رمزي ويتمثل بالظن بظهور مسارات مفاهيمية وحسب لجوانب العقيدة في التكوينات المادية للنتاج الحضري (كالظن بتأثير عقيدة التوحيد في مفاهيم التوجيه والوحدة الشكلية في المدين الاسلامية) وغير ذلك يتعرض هذا المنحنى للنقد السابق ذاته المتعلق بطبيعة الاستدلال والزيغ المنطقي فضلاً عن الشبهات التي يمكن ان تثار هنا بسبب الخلط والتداخل في الترميزات مع حضارات ارتبطت بعقائد دينية فاسدة ظهرت عبر التاريخ او موجودة في الوقت الحاضر.

المنهج الثاني:

وينطلق من كون العقيدة هي مصدر المحتوى الروحي للصيغة الإسلامية. في النتائج الحضري أو البعد الروحي للقواعد التنظيمية الكامنة في ذلك النتائج، التي تدفع المسلم إلى التفاعل والتكيف وفقاً لتلك الصيغة والقواعد لكونها نابعة أساساً من العقيدة فتتضي عليها صفة إيمانية وقيمة ذاتية وهذا يفسر الالتزام مع الاطمئنان النفسي الذي يلزم المسلم به في الممارسات البنائية في البيئة الحضرية واستعمال فضاءاتها (كمراعاة حرمة الدور وتقديم المصلحة العامة) وتعطي قوة ضامنة لتنفيذ تلك القواعد بغض النظر عن النتائج الواقعية التي تترتب على التطبيق العملي لها على الأفراد. وأساس كل ذلك أن العقيدة الإسلامية تدفع المسلمين إلى التفكير وفق مبادئ معينة تنعكس جلياً ضمن النتائج الحضري.

[١-٢-٤] المفهوم في الفلسفة الإسلامية.

سيتم تناول هذا الموضوع من خلال ثلاثة محاور إذ يعرض الأول الكيفية التي يتم بها تناول المدينة موضوعاً فلسفياً وموقع النتائج الحضري في مباحث الفلسفة بينما يتناول المحور الثاني الشكوك حول الطبيعة الإسلامية للإنجازات الفلسفية للفلاسفة المسلمين، أما المحور الأخير فيتناول بعض الطروحات الفكرية للفلاسفة المسلمين للمفهوم الإسلامي للمدينة.

أولاً: المدينة موضوعاً فلسفياً:

إن النظر إلى المدينة أو النتائج المادي الحضري بشكل عام موضوعاً فلسفياً يرتبط بشدة بمباحث الفلسفة الكبرى وأهمها نظرية المعرفة ونظرية التعليل ومبحث الوجود وعلى اعتبار أن الفلسفة علم القوانين العامة للوجود الطبيعي والاجتماعي للتفكير الإنساني وعملية المعرفة "روزنتال، ١٩٨٠، ص ٣٥) ويمكن توضيح ذلك من خلال دراسة الارتباطات مع المباحث الفلسفية الآتية:

١- الارتباط من خلال نظرية المعرفة:

تعني الفلسفة بعلاقة الفكر بالوجود أو الوجود الذهني والوجود الخارجي أي العلاقة بين الذات والموضوع وهو الأصل في

نظرية المعرفة حيث تبحث في طبيعة ادراك المدينة (موضوعاً) على أساس ما تؤدي إليه المعرفة أو ما يوجه اليه النشاط المعرفي من قبل الإنسان "الذات" "روزنتال، ١٩٨٠، ص ٢١٦"

٢- الارتباط من خلال نظرية التعليل:

العلة هي القوة التي يصدر عنها المعلول والعلل أربعة "مادية، صورية، غائية، فاعلة"، "مغنية ١٩٨٢، ص ٥٢" وتمثل نظرية التعليل طبيعة الترابط بين الذات والموضوع ترابط علة بمعلول وهذه العلة الأربعة لا بد من تحققها في كل موجود خارجي فهي تعني قاعدة الحدث وكما يأتي:

أ- العلة المادية: وتعني ما يتكون منه الشيء كالأجر الذي يبني به البيت.

ب- العلة الصورية وتعني التنظيم الذي تنظم وفقه المادة لتؤلف ماهيتها.

ج- العلة الغائية وتمثل الغاية أو الهدف من الشيء أو الوظيفة كالسكن بالنسبة للبيت.

د- العلة الفاعلة أو العلة المحركة كالبناء بالنسبة للبيت والآخرتان تمثلان علتي الوجود.

وهنا يتجلى ارتباط الظاهرة الحضرية والمدينة كموضوع فلسفي معرفي بنظرية التعليل باعتبارها "محل" واعتبار ما يجري فيها من أحداث كنظام للعلل الأربعة ويظهر اختلاف المدينة عن مواضيع الطبيعة الأخرى القصدية علتها الصورية المرتبطة بالإنسان.

٣ - الارتباط من خلال مبحث الوجود "الانطولوجيا".

كما رأينا فإن العلة الأربعة تتعلق بالأحداث فالأشياء أو ما ينتجه الإنسان تظهر وتنقل إلى الحضور المتعين بفعل الأحداث أي تصبح حقيقة ظاهرة ولما كانت المدينة أو النتائج الحضري يعبر عن الحدث الذي لا بد له من أحداث فتظهر نقطة الارتباط الثالثة من خلال مبحث الوجود.

ثانياً: الطبيعة الإسلامية للنتائج الفلسفية للمسلمين:

ويتعلق هذا المحور بموضوع جدل غير منقطع حول الطبيعة

[١-٢-٥] المفهوم عند الجغرافيين المسلمين:

إن إسهامات الجغرافيين المسلمين في تعريف خصائص ومحددات المكان التي تمنحه صفة "مدينة" أخذت الاتجاه الأول ينطلق من أساس إداري سياسي في تمييزه للمدن والآخر اعتمد على مظاهر حضرية معينة في تحديد المدن.

ففي الاتجاه الأول نرى المقدسي يحدد خصائص المكان الذي يمكن وصفه مدينة أن يوجد فيه سلطان أعظم "أمير" وأن تجمع إليه الدواوين وأن تقلد منه الأعمال وأن تضاف إليه مدن الاقليم "ناجي، ١٩٨٦، ص ٦٠" ويتوسع في وجهة نظره هذه وعلى نفس الاسس يقوم بتصنيف المدن والاقسام: فالامصار "مفردها مصر" تناظر الملوك، والقصبات "مفردها قصبه" تناظر الوزراء والمدن تناظر قادة الجيش "الفرسان" والقرى تناظر الجنود ويضع في ضوء ذلك نظاماً للتحليل قائماً على تسلسل هو مبنٍ أحدهما التدرج المستويات والآخر لتدرج الوحدات الإقليمية فيقسم الاقليم الاسلامي الى اربعة عشر اقليماً ثانوياً معقداً على التكوين التاريخي او السياسي او الاجتماعي لكل اقليم "Imail, ١٥٦٢، ١١٤"

اما في الاتجاه الثاني فنجد الجغرافي الاندلسي عبيد البكري يعتمد على عناصر حضرية في التكوين المادي لتمييز المدينة فيقول "ان اي استيطان يعتبر مدينة كبيرة او مدينة او بلدة كبيرة اذا وجد فيها المسجد الجامع الرئيسي والسوق Hukim, ١٩٨٦, p ٥٦ غير ان أيا من الاتجاهين لم يأخذ بالنظرة الشاملة والمتوازنة التي تستلزم الاخذ بالاعتبار النظم التشريعية والمؤسسية بالإضافة الى التكوينات والعناصر المادية في اعتبار المدينة.

المبحث الثاني

الهبة العامة للمدينة العربية الاسلامية

[٢-١] تمهيد:

يخص هذا المبحث بمعالجة الجزء الثاني من البحث ويتمثل

الاسلامية لكثير من النتائج الفلسفية للفلاسفة المسلمين التي أثير حولها الكثير من الشكوك فيرى بعضهم أن كثيراً من الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن طفيل وإخوان الصفا وغيرهم قد انطلقوا في افكارهم من اصول غريبة عن الاسلام وحاولوا تكيف الاسلام وفق هذه الاصول

ثالثاً: طروحات الفلاسفة المسلمين للمفهوم:

إن استكمال تقصي المدرك الاسلامي للمفهوم الفلسفي للمدينة يتطلب تناول بعض طروحات الفلاسفة المسلمين من خلال عرض موقفين يقعان على طرفين متباعين برغم عدم تناقضهما تماماً. الاول قوامه العقل والخيال من خلال اليوتوبيا التي يطرحتها الفارابي والآخر شديد الارتباط بمعطيات الواقع المعيش من خلال تصورات ابن خلدون للمدينة غير أن كليهما يكشف عن الكيفية التي يمكن بها للمفاهيم الفكرية الاسلامية بعموميتها أن تعطي أو تعبر عن ملامح المدينة.

فالأول يقدم لنا تصوراً فلسفياً ودينياً للمدينة فيصف ما أسماه "المدينة الفاضلة" حيث يفترض صلاح وعدالة وتعاون أفراد المجتمع ودور العقل والمعرفة العلمية في بسناء التقاليد الاجتماعية والمسؤوليات "الفارابي، ١٩٨٣، ص ٦٠-٧١" وعلى الطرف الآخر يقدم ابن خلدون تصوره للمدينة المستمد من الواقع الذي خبره فيقدم صورة للحياة الاجتماعية إنعكاساً للعامل الاقتصادي والسياسي ويتحدث عن المدينة باعتبارها ضرورة للاجتماع الانساني وتحقيق حاجات الانسان وتكامل وجوده ويرى ان الدولة أقدم من المدن والامصار وأن ازدهارها يتبع العامل الاقتصادي ثم العامل الحضاري بالاعتماد على العامل السياسي ولم يعرض للمثل المعنوية والاخلاقية "ابن خلدون، ١٩٨٣"

إن العرض الموجز هذين المنحيين ومبادئهما الرئيسة على درجة من الاهمية لأنه يوحي بإمكانية طرح تصور متكامل للمفهوم الاسلامي ينطلق من الواقع باتجاه القيم المثالية العليا.

بالجانب المادي وبشكل التناج الحضري لكونه انعكاساً للجزء الأول من البحث الذي تناول الجانب الفكري وبذلك سيتم تغطية الركبتين الأساسيتين في هذا البحث وهما الفكر الفلسفي من ناحية والمدينة "التناج الحضري" من ناحية أخرى لتكون الصورة واضحة لبيان اثر الأول في الثاني وهذا ما سيتم معالجته في البحث الثالث.

وسيتم في هذا البحث تناول موضوع البيئة الحضرية الإسلامية من جوانب مختلفة بالإضافة الى الخصائص التنظيمية الظاهرة في المدينة العربية الإسلامية وهيكل التنظيم الفضائي لها.

[٢-٢] البيئة الحضرية الإسلامية:

لقد تبين لنا بأن الدين الإسلامي يتسم بطابعه المدني وبطبيعة الجمع بين الدين والدنيا من خلال تنظيم علاقة الانسان بخالفه وعلاقة الانسان بنفسه وبالاخرين ذلك التنظيم الذي وجد تعبيره في البيئة الحضرية بعلاقة الكتلة مع الفضاء وبين الفضاءات بعضها مع بعض.

لقد نشأت المدينة العربية الإسلامية كغيرها بفعل عوامل متعددة "اقتصادية، وإدارية، ودينية، وعسكرية..." وتباينت في تصنيفها باختلاف أساس التصنيف فصنفت إدارياً الى أمصار وقصبات ومدن وقرى - كما ارتأى ذلك الجغرافيون المسلمون الأوائل ومنهم المقدسي - وصنفت وظيفياً فكانت المدن العسكرية "المدينة الحصن" والمدن التجارية ومنها مدن المرافئ والمدينة المصّر "المراكز السياسية والإدارية" والمدينة العامة وهي غير تلك المدن التي تستمد أهميتها من مقوماتها الذاتية وإنتاجها الزراعي والصناعي والحرفي "مصطفى ١٩٨٨، ص ١٢٨" وصنفت المدن الإسلامية على أساس حداثة نشأتها أو قدمها الى المدن القديمة وهي التي سبقت ظهور الاسلام ثم طورها المسلمون على وفق مفاهيم العمران الإسلامية بعد دخول الاسلام اليها واطلق عليها الجغرافيون المسلمون اسم المدن الأزلية أو الدهرية "ناجي، ١٩٨٦، ص ١٢٩" والصنف الثاني هي المدن الحديثة التي أوجدها المسلمون والصنف الثالث هي تلك التي نشأت بفعل تراكمي او بفعل قرارات الحكام.

يتبين من ذلك أن المدن العربية الإسلامية تميز بعضها عن بعض سمات ارتبطت بسبب النشأة او خصائص الموقع او الوظيفة وكذلك في أهميتها الادارية والسياسية.

[٢-٢-١] الهيئة الحضرية العامة للمدينة العربية الإسلامية:

ظهرت المدينة العربية الإسلامية ضمن كتلة متضامة ملتصقة من نسيج عضوي وبخط سماء ثابت التزم ارتفاع طابق او طابقين - عدا القباب والمآذن التي ترتفع عناصر عمودية - وتشد عن هذه القاعدة مدن جنوب شبه الجزيرة العربية اذ ترتفع المباني السكنية فيها طوابق عدة.

أما أهم العناصر التخطيطية في هذا الهيكل العمراني فهو قلب المدينة الذي يضم المسجد الجامع ويمثل عادة موقعاً مركزياً عند تقاطع الطرق الرئيسة ويمثل المركز الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي أيضاً للمدينة والذي أثر توجيهه نحو القبلة في نظام الطرق وبالتالي التنظيم الفضائي ويضم القلب ايضاً الاسواق محاور رابطة بينه وبين المخلات السكنية حيث تمثل كل محلة كلاً متكاملًا وغالباً ما تختص فئات اجتماعية أو حرفية أو عرقية أو دينية "كمحلات اليهود والنصارى".

ويحدد الدكتور عبد الباقي ابراهيم عناصر الهيئة الحضرية الإسلامية المميزة لها بأربعة عناصر هي: المسجد الجامع - الساحات - الأسواق - الشوارع التجارية "ابراهيم، ١٩٨٢، ص ٣٣" في حين يحددها الدكتور محمد عبد الستار عثمان بثلاثة هي المسجد الجامع - دار الامارة - الحطة "عثمان، ١٩٨٨، ص ١١١". وقد تولدت تلك الهيئة نتيجة تأثير نوعين من القرارات الأول يتعلق بالحكام وغالباً ما يمثل "قواعد الشمول" فيها التي تحدد موقع المدينة وموقع المسجد الجامع فيها ودار الامارة ومحاور الحركة الرئيسة ترتبط عادة بين الأبواب مارة بالمركز والنوع الثاني يتعلق بالناس ويمثل "قواعد الارتباط الموضعية" ويظهر تأثيرها جلياً في الاحياء السكنية وهذا النوع محدد ويرتبط بشدة بتعاليم الدين

والاحكام الشرعية.

[٢-٢-٢] الخصائص التنظيمية في المدينة العربية الإسلامية:

سيتم تناول أهم الخصائص التكوينية المميزة لتخطيط المدينة العربية الإسلامية بشكل موجز ومكثف من خلال عرض أهم التعبيرات المادية لكل خاصية بشكل وصفي مع أمعادها في الفكر الإسلامي.

١- التماسك والوحدة: ويعبر عنها النسيج العضوي المتضام وبساطة المعالجات الخارجية التي تعكس قيم التكافل والمساواة بين أفراد المجتمع.

٢- التوجه نحو الداخل: من خلال الاحتواءات والانغلاقات الفضائية وغنى التفاصيل والمعالجات الداخلية الذي يعبر عن الذاتية الفردية والخصوصية "وتأكيد مبدأ الحرمات" واختلاف الجوهر الغني عن المظهر البسيط المعبر عن التواضع.

٣- الاحتواء: ويكون إما على مستوى المدينة بوصفها فضاءاً احتوائياً بواسطة السور، إذ يحتل الجامع مركز ذلك الاحتواء لتطلق منه شرايين الحركة ويعبر ذلك عن أفكار مثل احتواء الجسد للروح والمركز والمحيط في حين تشكل الأفنية الداخلية لخلايا الاحتواء "الابنية" تابعاً احتوائياً مولداً النسيج العضوي من تلك الخلايا الذي تتخله حلقات فضائية مفصصة Bedy Ring من احتواءات فضائية تتسع وتضيق.

وتجدر الإشارة هنا الى أن مفهوم الاحتواء في المدينة الإسلامية يختلف عن مفاهيم الاحتواء في المدن المعاصرة يستجمع الكتل البنائية حول الفضاءات لتكوين احتواءات فضائية متكررة وبمستويات متدرجة من الشمول "Hillier, 1988, 1" ويؤدي الى فقدان الشعور بالاتجاه والضياغ وفقدان السيطرة الاجتماعية.

٤- التوجه المكاني - الزماني: الذي يتحقق من خصائص بنوية عامة كاتجاه الشوارع الرئيسة او بواسطة العناصر الرمزية والمنقعية

كالمآذن والقباب والبوابات وتوجيه محاريب المساجد والامتدادات الخطية للأسواق "شكل ٢-٢" والتوجه الزمني من خلال إيقاعات يومية كمواقيت الصلاة التي تعبر عن تعزيز الشعور بالانتماء والأمان من خلال الإحساس بالمكان والوضوحية.

٥- المقياس الانساني: الذي يمكن ملاحظته على مستوى حجم المدينة والمخلات والتكوينات الفضائية الموضعية والذي يعبر عن الهيمنة الانسانية وإضفاء الطابع الانساني على التكوينات المادية.

٦- التدرج: من خلال التدرج في التكوينات الفضائية من الفضاء العام "كصحن الجامع" الى شبه العام "كفضاء التجمع والتسوق المحلي" الى شبه الخاص "كفضاءات العقد والتقاطعات -العطفة- الفضة" الى الخاص المتمثل بالخلايا المغلقة للأبنية والمساكن تعبيراً عن التوازن بين متطلبات الخصوصية والتلاحم والتضامن المطلوبين بين افراد المجتمع "كمونة، ١٩٧١، ص ٦٤ - ٧٠. (١٦٦ الإيقاع في التكوين الفضائي: الذي يتحقق من خلال التكوينات الفضائية الحرة والعفوية والانتقال من فضاءات اتجاهية الى فضاءات لا اتجاهية وتنوع التوسعات والتضيقات التي يعبر عنها شكل الحلقة العقدية "Bedy Ring" المميز للتنظيم الفضائي للمدينة الإسلامية ومن خلال إيقاعات الضوء والظل في الأزقة والأفنية والتنوع ضمن الوحدة وليعبر كل ذلك عن مفاهيم الحرية والغنى وتعزيز الشعور بالهيمنة الانسانية.

٨- التأثير الشمولي للعلاقات الموضعية: الناتج من درجة تماسك البنية الحضرية الإسلامية والطبيعة العضوية لها والتأثير المتبادل بين الأجزاء الموضعية والهيكل الشمولي لتعبر عن درجة التماسك في المجتمع والتوازن بين الميول الفردية والجماعية والتأثير المتبادل بينها الذي يحفظ حقوق الفرد ومصصلحة الجماعة.

(٢-٢-٣) هيكل التنظيم الفضائي في المدينة العربية الإسلامية:

تنظم الروحانات البنيوية أو العناصر

المغلقة "closed elements" لتعرف الفضاء المفتوح

"opend space" والعلاقة بين هذين العنصرين تولد شبكة

الجانبين.

تضمنت البيئة الحضرية العربية الإسلامية مجموعة من الخصائص التنظيمية المتشابهة في معظم مدن الوطن العربي حيث امتازت بالتماسك والوحدة وفضاءات متوجهة نحو الداخل والاحتواء والتوجه المكاني - الزماني بالإضافة الى التزامها بالمقياس الانساني والتدرج الفضائي بين العام والخاص كما امتازت البنية الحضرية الإسلامية بالتماسك من خلال التأثير الشمولي للعلاقات الموصية ووجود الإيقاع في التكوين الفضائي لها.

المبحث الثالث

الفكر الإسلامي - تخطيط المدينة العربية الإسلامية

[١-٣] تمهيد

يحاول هذا المبحث البحث عن العلاقة بين الركنين الأساسيين في البحث الفكري والمادي بعد أن تم تناولهما بشكل منفصل في البحثين السابقين وهو بذلك يختص بمعالجة المشكلة الرئيسة في البحث وهي استجلاء طبيعة أثر الفكر الفلسفي الإسلامي في تخطيط المدينة العربية الإسلامية ومن ثم اختبار فرضياتها من خلال تقديم عرض تحليلي لكيفية اتصال القواعد الفكرية الإسلامية وبشكل خاص عبر المفاهيم والأحكام التشريعية الخاصة بتنظيم البيئة الحضرية الإسلامية، ثم توكيد ذلك بالكشف عن آليات التشكل وانطباع السمة الإسلامية في خصائص التنظيم بفصل حضور الفكر الإسلامي متمثلاً بالأحكام الشرعية خاصة تلك التي ارتبطت بالمعاملات.

وستكامل في أثناء ذلك انماط تكوينية عامة لجانبيها المادي والفكري سنعرض لها في مواقعها وبشكل مستقل.

[٢-٣] المفاهيم:

سيتم عرض ثلاثة مفاهيم إسلامية أساسية ارتبطت بقوة بعملية تنظيم البيئة الحضرية وفي البنية العميقة للتنظيم الفضائي وهي:

مفهوم الاستخلاف - مفهوم لاضرر ولاضرار - مفهوم الحرمات.

[١-٢-٣] مفهوم الاستخلاف:

الاستخلاف في اللغة يعني إقامة خلف يقوم مقام المستخلف

فضائية شمولية "Global structure" تعطي المدينة تفرداً لها وخصوصيتها "Spatial Individuality" التي تميزها عن المدن الأخرى "Hillier, ١٩٩٠, p٤٢" وهكذا تكون الهيكل الفضائي للمدينة الإسلامية من هذين العنصرين الوحدات المغلقة المتمثلة "بالجوامع، الأسواق، المدارس والوحدات السكنية التي تمثل أصغر وحدة حضرية" والفضاء المفتوح المستمر لتشكيل حلقات فضائية تتسع أحياناً مكونة الفضاءات الحضرية المستقرة "العطفة، الحارة، الفسوة..." وتضيق أحياناً أخرى مكونة أنواعاً من الفضاءات الحركية الاتجاهية لتعطي تنظيماً فضائياً متماسكاً هيكل من الحلقات العقدية "Beady Ring structure" يتميز باختلافات موضوعية كثيرة.

وبشكل عام يمكن تمييز أربعة أنواع من الفضاءات الاتجاهية الحركية الممثلة لنظام الطرق في هيكل التنظيم الفضائي للمدينة العربية الإسلامية.

الأول: يمثل الدروب "الطرق الرئيسة" التي تربط الأبواب الرئيسة للمدينة مروراً بقلب المدينة والمسجد الجامع.

الثاني: الطرق المحيطة بالمحلات السكنية "ويعد بعض الباحثين هذين النوعين من الطرق نوعاً واحداً مثل محمود قدورة، ١٩٨٧"

الثالث: الطرق المحلية داخل المحلات السكنية.

الرابع: هي الأزقة الخاصة غير النافذة cul-de-sac والتي تنتهي عند مداخل الوحدات السكنية.

[٣-٢] خلاصة واستنتاج:

تم في هذا المبحث استكمال الجزء الثاني من البحث المتمثل بالجانب المادي - النتائج الحضري - وبعد ان تم عرض خصائص المدينة العربية الإسلامية بشكل مستقل نوعاً ما عن الجانب الفكري ليصبح لدينا تصور شامل عن هذه المدينة وهيكل التنظيم الفضائي لها وبالتالي سيكون البحث قد قام بتغطية الركنين الأساسيين في البحث كل منهما على حدة وهما الجانب الفكري والجانب المادي لينتقل البحث بعد ذلك الى الخطوة الثالثة وهي الربط بين هذين

على شيء والاستخلاف شرعاً هو "النيابة أو القوامة بحسب مدرجات البشر الفقهية" عودة، ١٩٦٤، ص ٢٠. وهكذا فإن مفهوم الاستخلاف يعبر عن التصور الاسلامي للملكية فالمال كله لله وانما يستخلف الأفراد للقيام بشأن المال ويتم التعبير عن هذا الاستخلاف تشريعياً بالملكية وبذلك تكون الملكية وسيلة لتحقيق متطلبات الخلافة يمارسها الفرد في صالح الجماعة وصالحه ضمن الجماعة. وهكذا تتضح أهمية هذا المفهوم لأنه يلقي الضوء على الطبيعة الجوهرية لنسלט الفرد المسلم أو الجماعة على البيئة الحضرية من حيث التوظيف والاستعمال والتشكيل الذي تميز من المذاهب الوضعية الأخرى في علاقة الناس بالبيئة. لذا فإن مناقشة دقيقة لمفهوم الاستخلاف وعمق علاقته بالتنظيم الحضري تبدو ضرورية لفهم الأحكام والممارسات التي أسهمت في تولد الأنماط التنظيمية في البيئة الحضرية الإسلامية وبالتالي الكشف عن علل التصورات التي تم توضيحها في خصائص التنظيم الفضائي للمدينة العربية الإسلامية.

فلاستخلاف في التصور الاسلامي له عنصران:

الاول: مادي فقد جعل الله تعالى الأرض مستقراً للإنسان وهي مهية لأداء وظيفتها "ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين" البقرة الآية ٣٦.

الثاني: اعتقادي وهو هداية الله لخلقه المستخلفين "فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" البقرة الآية ٣٨. وهكذا يضي على الاستخلاف صبغة اعتقادية ويرتب تبعات دنيوية وأخرية على المستخلفين "السبهياني، ١٩٨٥ ص ٤١".

وعند النظر الى المدينة العربية الإسلامية بتكويناتها المادية وتنظيمها الفضائي باعتبارها العنصر المادي لهذا المفهوم والأحكام والتشريعات الإسلامية باعتبارها المنظمات التي يجري على هديها ذلك التنظيم يتوضح لنا عمق الدلالات التي ينطوي عليها مفهوم الاستخلاف في الكشف عن القواعد الكامنة للتنظيم الحضري بخصائصه الإسلامية وجوهر ارتباطه بالعقائد باعتبارها البنى التحتية الأساسية في البناء الكلي الاسلامي ويمكن ذلك بطريقة أخرى:

إن الاستخلاف البشري على الأرض في المفهوم الاسلامي لا يتم إلا من خلال عمارتها "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها" هود الآية ٦١ فإذا كان هدف الاستخلاف هو عمارة الأرض فإن من الطبيعي ان يرسم الاسلام للإنسان طريق العمارة كما أراده الله تعالى من خلال تحديد تصرفات الإنسان بضوابط الاستخلاف وبما يحققه من سلطة للإنسان على الطبيعة "فيد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف.. ابن خلدون ١٩٧٨ ص ٣٨٠".

وهكذا يكشف هذا المفهوم طبيعة قيمومة الإنسان على البيئة الحضرية.

ومن جانب آخر فإن المنهج القرآني في طرح مفهوم الاستخلاف يقوم على تقديم حقيقتين أساسيتين كمقدمتين يؤسس عليهما المفهوم.

الحقيقة الأولى:

أن الملك كله لله سبحانه وتعالى باعتبار تقسيم الوجود وفق التصور الاسلامي الى وجود وموجد هو الله سبحانه. والعلاقة بين الله وهذا الوجود علاقة الوهية وربوبية تفيد التملك والاختصاص "الله ملك السموات والأرض وما فيهن..." المائدة الآية ١٢٠ "ولم يكن له شريك في الملك" الفرقان الآية ٢. وهكذا يخلص الى ان الإنسان لا يملك شيئاً بذاته أو طاقاته فضلاً عن أنه يخلص أنه لا يملك شيئاً مجرد أنه لا يجد من ينافسه على الأرض يدرج عليها.

الحقيقة الثانية:

حقيقة تسخير الكون للإنسان وتهيئةه للانتفاع به "ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض" لقمان الآية ٢٠. وهو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً "البقرة الآية ٢٩" وعلى أساس تلك المقدمتين يعرض لاستخلاف الإنسان في الأرض "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" البقرة الآية ٣٠. وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم فيما آتاكم "الانعام الآية ١٦٥" وهنا يترتب على

هذه الخلافة اختبار لتوضيح الآثار الدنيوية والأخروية على أداء الإنسان لهذه الخلافة ويتوضح نوعا القوانين أو الضوابط الداخلية والخارجية التي يلتزم بها الإنسان في أفعاله تجاه البيئة وطريقة استخدامها وتشكيلها "هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم الا مقْتاً" فاطر الآية "٣٩".

مما تقدم يمكن تصور الدور الذي يمارسه مفهوم الاستخلاف في العملية الحضرية وطبيعة حضوره في التنظيم الفضائي من خلال مجالين:

الأول: من خلال تقديمه إطاراً فكرياً يمكن أن تبلور فيه الكثير من الأحكام التفصيلية التي تعرضت لتنظيم البيئة الحضرية بما يسهم في الكشف عن قواعدها العامة المعبرة عن الانماط التكوينية للتنظيم.

الثاني: من خلال تقديمه تفسيراً وتعليلاً إجمالياً لكثير من نتائج الاستدلال الاستقرائي لخصائص التنظيم الفضائي في بيئته العميقة حيث يمكن إدراك ذلك بالتسلسل الآتي.

١- إن هذا المفهوم يوضح عملية التنظيم في البيئة الحضرية من جهة كونها أهم مسؤوليات تكليف الإنسان في عمارة الأرض وتلبية حاجات الجماعة وحاجات الفرد ضمن الجماعة.

٢- إنه يؤكد أن لا سبيل قوم في تنظيم كفوء للبيئة الحضرية "باعتبارها العنصر المادي للاستخلاف" إلا على هدي الشريعة المقدسة "العنصر الاعتقادي للاستخلاف" إذ ترتب على ذلك تبعات دنيوية وأخروية وهذا هو المستوى الذي ترتبط به قواعد التنظيم الحضري بالعقائد الإسلامية.

٣- لما كانت الخلافة تعطي صفة الوكالة على الملكية الخاصة وتجعل من المالك أميناً على الثروة ووكيلاً عليها من قبل الله تعالى ولما كانت الخلافة في الأصل للجماعة فإن الفرد المسلم يستشعر بمسؤولية تصرفاته أمام الله تعالى لانه المالك الحقيقي والمسؤولية تجاه الجماعة لأن الخلافة لها بالأصل وهكذا تنهياً الأراضية النفسية والقانونية لجال السلطات والولايات البلدية في الاسلام ومجال نفوذ القرارات

الاجتماعية في التنظيم وهي الأساس الذي تركز عليه قواعد الشمول "Globalizing Rules" الناتجة من حضور المجتمع الكلي في التنظيم الفضائي والمسؤولة عن البنية الكلية له لتمنعه من التحول الى متاهة يظهر نظم الاستعلامات العامة ومحاور رئيسية ومناطق تتمتع بدرجات عالية من الوضوحية والنفاذية وهو ما يتميز من الحضور الرمزي لمفاهيم حضارية لمجتمعات أخرى في نظمها الفضائية تعبر عادة عن القوى الاجتماعية فيها.

٤- لما كانت الخلافة يباشرها الفرد أو الجماعة الصغيرة كملكية خاصة يمارس فيها الفرد نشاطه التنظيمي موضعياً في تنظيم حيزاته مع استحضر معاني الخلافة ومصالح الجماعة تتوضح إجمالاً الأسباب وراء القاعدة الأساسية التي يبرزها الاستقراء والتي ميزت نشوء المدينة العربية الإسلامية وهي:

أسبقية القواعد الموضوعية على قواعد الشمول "أو التوجه الموضوعي للتنظيم فقد نشأت المدينة العربية الإسلامية من تحديد البنية الشمولية للقواعد الموضوعية خلاف مثيلاتها من المدن الموضوعية او المدن المصممة بقوى خارجية نشأت من تحديد القواعد الموضوعية للبنية الشمولية وستوضح الاسباب وراء تلك القاعدة تفصيلاً عند التعرض لآليات التشكيل وفق الاحكام الخاصة بالأحياء والتخصص

٥- إن هذا المفهوم عندما يتكيف معه المسلم نفسياً وروحياً يولد قوة تحدد سلوك الأفراد تجاه البيئة وتسمح بالكثير من أنواع الارتفاق والحقوق المشتركة والاستخدامات المختلفة بين مكونات البيئة الحضرية باعتبارها مجموعة تمارس عليها حقوق تصرفية متنوعة.

[٣-٢-٢] مفهوم لا ضرر ولا ضرار:

وهو مبدأ وقاعدة تشريعية اسلامية أساس دلت عليه أدلة عقلية وعقلية عديدة والأصل فيه نفي الضرر مطلقاً. فيرى المظفر فيه "مقدمة حاكمة على جميع أدلة الأحكام الشرعية حتى لو كان بينها وبين القاعدة عموم من جهة" المظفر، ١٩٨٢، ص ١٩٧ "إن هذا

المبدأ بمس اصل فكرة الملكية ذلك أن الشريعة عندما تثبت حقاً معيناً للفرد لا يعني ذلك أنه أصبح مطلق التصرف فيه فيسمى الفرد لتحقيق مصلحته والانتفاع بحقه انتفاعاً لا يتعارض مع مصلحة الآخرين.

وبجمع هذا المفهوم إلى مفهوم الاستخلاف يتجلى المغزى أكثر ويتوضح ارتباطه بالتنظيم الفضائي للمدينة العربية الإسلامية من خلال:

١- أن يؤسس قاعدة تشريعية لعدد كبير من الأحكام التي اتصلت بالتنظيم الفضائي.

٢- إن هذا المفهوم وبفعل الآليات التي تنشطها الأحكام التي تستند إليه يقف وراء توجه اساس كشف عنه استقراء الخصائص التنظيمية وسيطر على هيكل التنظيم الفضائي وهو التوجه التوازني من خلال التحكم بسلوك قواعد التنظيم ثولياً وموضعياً والناتج أساساً من الموازنة بين استخدام الحقوق الفردية وعدم المضارة بها المصلحة الجماعة كالموازنة بين ضرر كشف الحرمات وضرورة ظهور الحركة العامة في فضاءات معينة من المدينة وذلك من خلال التوجيه المتوازن لخصائص التنظيم نحو الإمكانات التي يتمتع بها السكّان لاستخدام النظام "الخبرة الطويلة والمخططات الذهنية الجيدة" أو إمكانات الغرباء المعتمدة على التحسس الآني في مناطق المدينة المختلفة بحيث يسمح بمستويات متدرجة ومتوازنة من الظهور المشترك وفرض اللقاء الجماعي بتوجيه حركة الساكنين والغرباء والسيطرة عليها دون الإضرار بخصوصية المجاميع أو مصلحة المجتمع الكلي.

[٣-٢-٣] مفهوم الحرمات:

الحُرمة في اللغة "ما لا يحل انتهاكه فحرمة الرجل حرمة واهله والحرام ضد الحلال ومكة حرم الله" (الرازي، ١٩٨٣، ص ١٣٢) وفي الحديث (كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله) وهو حكم مطلق عام.

وبجمع هذا المفهوم الى مفهوم لا ضرر ولا ضرار تنفرع عنه

مستويات وجوانب عملية عديدة وجدت تعبيرها الصريح والواضح بشكل مباشر في تنظيم البيئة الحضرية العربية الإسلامية وأحياناً بشكل غير مباشر. وهكذا يتبلور مصطلح الحرم الذي يعني النطاق الممنوع عن الآخرين واصبح يحظر يرافق كل عمليات الإحياء الحضري (Hakim, ١٩٨٦ P٧٢) اذ لا يمكن للارض التي يتم إحياؤها بالبناء أداء وظائفها الحضرية بدونها. (AKBAR, ١٩٨٨, p٧٦).

وهكذا يتوسع مفهوم الحرمات بتجسّداته العملية من ذات الانسان الى الفضاءات الداخلية للوحدات السكنية الى الفضاءات الخارجية التي تجمع المجاورات أو الطرق الخاصة الى حرمة الطرق والأمكنة العامة.

وقد استفاضت النصوص والأحكام التي تؤكد ظاهرة الخصوصية وعدم السماح بكشف اخرات بشكل يؤكد أن هذا المفهوم هو من اهم الامور وأكثرها حساسية لسكان المدينة العربية الإسلامية غير أن مما له دلالة مهمة في هذا البحث أن الكثير من أحكام القضاء في تقويمها لم يدرى الضرر عن الكشف الواقع قد راعت خصائص تنظيمية موضوعية تعلقت باتساع الفضاءات واشكال تلك التوسعات وارتباطاتها شكل (٢-٣) لذلك لم تعد تلك الأحكام مثلاً إقامة الحوائط مقابل الدور كشفاً لحرمها لمزايا تتعلق باتساع تلك الطرق وتكويناتها الشكلية "ابن الرامي ١٩٨٨، ص ١٧٤-١٨٢) كما ارتبطت الخصائص الشمولية للفضاءات عبر ارتباطات محاورها البصرية -الحركية بإمكانية جرح الحرمات بصرياً أو تشجيع المرور المكثف الذي قد يؤدي الى كشف حرمات المناطق الخاصة وتأثرت الحرمات ايضاً بالاستعمال المختلط وظهور الوظائف غير السكنية غير أنه في الحالات التي تعرض فيها الأحكام الفقهية لحل تلك المشكلات تبقى الرغبة بعدها في المحافظة على الحقوق وعدم التدخل في شؤون الآخرين قائمة ومعتبرة (عثمان، ١٩٨٨، ص ٣٣٩).

مما تقدم يمكن تصور تأثير مفهوم الحرمات في البيئة الحضرية العربية الإسلامية عبر تنظيمها الفضائي كونه العلة وراء الكثير من الخصائص والقواعد التنظيمية التي تم التوصل اليها وكما يلي:

لقد ارتبط مفهوم الحرمات في التنظيم الحضري بالخطوة

[٣-٣-٢] الإقطاع والنخبيص:

المفهوم الاسلامي للإقطاع الذي كثيراً ما يتردد في لغة الشريعة هو غير المفهوم اللغوي المشحون بالمعاني التي اقترنت به والتي اتصلت بنظم اقتصادية ظهرت خلال العصور الوسطى في اوربا وقد وجدت لها صوراً معينة في بعض مناطق الاسلام لاحقاً فهذا المعنى خارج الصدد ولا ينتمي الى المفهوم الاسلامي.

فالْمَقْصود بالإقطاع هنا هو منح الإمام أو الدولة فرداً أو مجموعة الافراد ارضاً معينة أو حق العمل في مصدر من مصادر الثروة الطبيعية التي يعد العمل عليها سبباً لاكتساب حق خاص او لتملكها فقد ذكر أن الرسول (ص) قد خصص القطائع للأشخاص وجمع ذوي القربى في مكان واحد ويؤكد ذلك ما ذكر عن تلك القطائع التي اقتطعت للمهاجرين من بني الليث بن بكر ومزينة وجهينة (السمهودي، ١٩٥٤، ص ٧٥٧-٧٦٥).

وكانت هذه الفكرة الاساس الذي تولدت عنه التقسيمات في المدينة "حارات محلات أحياء" وكان أهم ما يميز هذا التقسيم هو عدم اعتماده على الحالة الاقتصادية أو مستوى الدخل "فلا يوجد شاهد في المدينة الاسلامية للفصل على أساس الطبقات الاقتصادية للمجتمع فالأحياء، كانت مجتمعات تتكون من الاغنياء والفقراء "Ismuil, ١٤٧٢, p. ١١٦" بل كانت مجاميع متجانسة تشترك بصفات قبلية او عرقية او دينية ولاحقاً حرفية او اي صفة اخرى وأدت الى ظهور الاحياء مجتمعات متجانسة ومتضامة ومتجاورة وليحفظ كل حي بميزة خاصة "Lapidus, ١٩٦٧, p. ٨٥" فلم تؤد هذه الفكرة الى تجزئة الهيكل بل العكس كانت احد مناشئ تأكيد العلاقات الترابطية القوية.

[٣-٣-٣] الملكية وأشكال النصرف في املاك المنطقة الحضرية:

الملكية بشكل عام هي العلاقة التي أقصرها الشارع بين الانسان والمال وجعله مختصاً به بحيث يتمكن من الانتفاع به بكل الطرق السائدة له شرعاً وفي الحدود التي بينها الشارع الحكيم (ابن زهرة، ١٩٣٩، ص ٦٢).

إن الفهم الفقهي لطبيعة علاقة الملكية للأرض يميز بين ملك

البصرية- الحركية في النظام الفضائي الامر الذي يؤكد أن المخططات المورفولوجية المعبرة عن الخطوط البصرية-الحركية التي تم اعتمادها في التحليل قد انطوت على القواعد التنظيمية او الانماط التكوينية التي نشأت بفعل إذعان آليات التشكيل لمبادئ مفهوم الحرمات فطبعت خصائصها التنظيمية بالخصائص الاسلامية عبر أشكال ظاهرة متنوعة.

[٣-٣-٣] الأحكام:

سيتم الاقتصار على الأحكام الشرعية التي أثرت بشكل مباشر في تخطيط المدينة العربية الاسلامية وستشمل هذه المجموعة أحكام الإحياء وأحكام التخصيص والإقطاع والملكية والوقف في البيئة الحضرية والاحكام العامة العامة للطرق.

[٣-٣-١] الإحياء Revivification

لقد سمحت الشريعة الاسلامية للأفراد ممارسة إحياء الارض الميئة ومنحتهم حقاً خاصاً فيها على أساس ما يبذلون من جهد في سبيل إحيائها وعمارها طبقاً لحديث الرسول (ص) عن عائشة في صحيح البخاري "من أعمر أرضاً ليست لاحد فهو أحق". وأول الإشارات التي تبرز مما تقدم أن العلة الاساسية وراء الحقوق الخاصة في اراضي الدولة بحسب الشريعة هو الإحياء والتعمير حيث تؤدي ممارسته او التهيؤ له الى منح الممارس "Reviver" حقاً خاصاً.

وتعظم أهمية فكرة الإحياء في الشريعة الاسلامية على المستوى الحضري لأنها تقدم دافعاً قوياً للبناء والتعمير وتدفع الناس الى العمل من اجل امتلاك الارض والبناء والتجديد على هدى هذه المبادئ. تسمح الحقوق الخاصة المترتبة على عمليات الإحياء بأن تنشأ كل مجموعة او فئة ارتباطاً بالموضعية بين اجزائها الثانوية وتظهر المسارات كفاءات متبقية من الاملاك تستخدم من قبل الساكنين في تلك المناطق ولا يحق لغيرهم سوى المرور منها لأنها جزء من الاملاك الخاصة هذا من جانب ومن جانب آخر تؤدي عمليات الإحياء المستمرة الى أن تجزئ مناطق الحقوق الخاصة "الملكيات المتولدة باستمرار مسارات الوصول الى بعضها وتظهر كتلة متلاصقة من الممتلكات دون فضاءات الحركة وهو السبب العملي وراء ظهور مفهوم الحرم "الحريم" الذي رافق عمليات الإحياء الحضري.

معين وملك المنفعة وملك الانتفاع (السايس ١٩٦٤، ص ٢١٠) ففي الوقت الذي يسمح ملك المنفعة للمالك بحق التصرف بالمنفعة كالأجازة فإن ملك الانتفاع يحول صاحبه حق الاستعمال دون التصرف بالمنفعة كما هو الحال بالنسبة للانتفاع بالمساجد والطرق.

الأشكال التصرفية وخصائص التنظيم:

على أساس التمييز الفقهي بين ملك العين وملك المنفعة وملك الانتفاع الذي يأخذ شكل التمييز بين الملك والسيطرة والاستخدام ظهرت في المدينة العربية الإسلامية وعلى أساس من الأحكام الشرعية أشكال متنوعة من التصرف الخاص بالأماكن العمرانية التي أخذت أثرها في التشكيل المادي للمدينة على أساس من الجهات التي تتوزع عليها تلك الحقوق يمكن تمييز خمسة أنماط من الأشكال التصرفية. (Akbar, ١٤٨٨, p. ١٩)

١- شكل التصرف الموحد unified form of submission

وهو الشكل الذي تجتمع فيه حقوق الملك والاستخدام والسيطرة في جهة واحدة (own-use-control) فيتمتع بذلك هذه الفئة بجملة كاملة في التشكيل والتحويل ولكنها تستخضع بالضرورة لبدء الحرمات ومنع الضرر.

وهذا النمط من التصرف بظهوره في المناطق السكنية "مناطق الإحياء والتخصيص" هو الذي يسمح بإمكانية تحقيق درجة عالية من الخصوصية والسيطرة الموضعية لفضاءات هذه المناطق وتركز الفضاءات الأكثر عزلة فيها.

٢- شكل التصرف المشتت (Dispersed form of submission).

وهو الشكل الذي تتوزع فيه حقوق التصرف بين فئات ثلاث مختلفة إحداها تستخدم وأخرى تملك وثالثة تسيطر عليه ويمكن أن تكون الأوقاف مثلاً مناسباً له.

٣- الشكل الترخيصي للتصرف (permissive form of submission)

وتكون فيه جهة تملك وتسيطر على العقار وأخرى تستعمله بترخيص من الجهة وهذا الاستعمال يتخذ شكلين.

الأول: مؤقت ويتخذ شكل الإجازة حيث يسمح المالك باستخدام ملكه مقابل إجازة معينة وفق أحكام الإجازة التي يفصلها الفقه. الثاني: ويتعلق بحقوق الارتفاق.

٤- الشكل الاستثنائي للتصرف (possessive form of Submission)

وفيه تتوزع الحقوق بين فئتين إحداها تملك والاخرى تسيطر وتستعمل.

٥- شكل الأمانة أو الوصاية للتصرف (Trusteeship form of Submission):

إذ تكون هناك جهة مسيطرة هو الوصي وفئة أخرى تملك وتستخدم الملك. وتضبط أحكام الفقه حدود تصرف الأوصياء وخاصة في أملاك القاصرين والأيتام.

ولا يمكن تحديد تأثير واضح ودقيق لهذا النوع من التصرف على أنماط التنظيم الفضائي وذلك لطبيعته المؤقتة وإمكانية ظهوره في مناطق مختلفة وفي أوقات غير محددة.

[٣-٣-٤] الوقف:

المفهوم الفقهي هو صدقة جارية من أموال الواقف في حياته ويستمر بقاؤها بعد مماته تخصص لوجوه البر والخير وعادة لأغراض دينية أو علمية أو إنسانية كأحد مصاديق حديث الرسول (ص)

وتصدي الفقه الإسلامي لهذا النظام ووضع شروطه وحدد أصنافه وأحكامه التي ظهر أثرها في البيئة الحضرية وهكذا فإن أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية داخل المدينة هي المسؤولة بدرجة كبيرة عن ظهور خصائص تنظيمية قوية في نوعين من المناطق.

النوع الأول: نظم الاستعمالات العامة التي تؤدي إلى زيادة قبضة خصائصها الشمولية المرتبطة بالحركة العامة.

النوع الثاني: نظم الاستعمالات الخاصة "حيث تلعب الأوقاف هنا دور النمط الموحد من التصرف فتزيد من قبضة الخصائص الموضعية وخاصة السيطرة الموضعية والاتصالية لتحقيق درجة عالية من الخصوصية في تلك المناطق وزيادة فرص اللقاء الاجتماعي والتفاعل الاجتماعي بين الساكنين.

[٣-٣-٥] احكام الطرق

- لقد اكدت السنة النبوية الشريفة اهمية تنظيم الطرق وعدم تضيقها فضلاً عن المحافظة على اداب استخدامها ويتلخص تأثير هذه الاحكام في تخطيط المدينة العربية الاسلامية بما يأتي:
- ١- الحالات التي أجازها الفقهاء الاستملاك الجبري لأجل المصالح العامة وتظهرها الاحكام المستفيضة التي تعلق برع الملكيات الخاصة لصالح الطرق والفضاءات العامة فضلاً عن منع التجاوزات البنائية عليها.
 - ٢- الاحكام التي تنظم الارتفاق - حق مقرر على عقار لمنفعة عقار لشخص آخر - ومن اهم الامور التي ضمنتها تلك الاحكام هو حق المرور بالاملاك الخاصة الذي ظهر تأثيره واضحاً في تشكيل المناطق الموضعية في القطائع وأراضي الإحياء.
 - ٣- الاحكام التي تنظم تحويل الطرق الى دروب ومسالك مغلقة او ما يسمى "بتدريج الازقة".

ومع ظهور هذه المناطق المغلقة حاسف المهيكل القضائي للمدينة العربية الاسلامية على درجة تماسك عالية بشكل تلك المدن عن غيرها في الحضارات الاخرى.

المصادر العربية

- ١- العمري، أحمد جمال/ ١٩٨٦، دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآني، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- ٢- السهمودي، نور الدين، علي بن احمد، ١٩٥٤، "وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج ١، تحقيق محمد محيي الدين، مصر مطبعة السعادة.
- ٣- لبيهادي، احمد كاظم، ١٩٤٤، "مفتاح الوصول الى علم الاصول"، ج ١ بغداد، شركة الحسام للطباعة الفنية المحدودة، ط ١.
- ٤- عثمان، محمد عبد الستار، ١٩٨٨، "المدينة الاسلامية" الكويت، مطابع الرسالة.
- ٥- الطباطبائي، محمد حسين، ١٩٧٤، "الميزان في تفسير القرآن"، المطبعة التجارية، بيروت، لبنان.
- ٦- الجابري، محمد عابد، ١٩٨٧، "بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية"، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- ٧- برونسكي، ج. ١٩٩٠، "العلم والقيم الانسانية"، ترجمة عدنان خالد، بغداد دار المأمون.

- ٨- روزنتال يودين، ١٩٨٠، "الموسوعة الفلسفية" بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.
- ٩- مفتية، محمد جواد، ١٩٨٢، "معالم الفلسفة الاسلامية" بيروت، دار الهلال.
- ١٠- ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، ١٩٧٨، "المقدمة"، بغداد، دار النهضة.
- ١١- الفارابي، ١٩٨٣، "تحصيل السعادة"، تحقيق الياسين، د. جعفر، بيروت، دار المشرق.
- ١٢- ناجي، د. عبد الجبار، ١٩٨٦، "دراسات في المدن العربية الاسلامية، البصرة، مطبعة جامعة البصرة.
- ١٣- مصطفى، شاكر، ١٩٨٨، "المدن في الاسلام"، ج ١، ط ١، الكويت، دار السلاسل للطباعة والنشر.
- ١٤- ابراهيم، عبد الباقي، ١٩٨٢، "تأصيل القيم الحضارية في بناء المدينة الاسلامية المعاصرة" مركز الدراسات التخطيطية والعمارية، مصر.
- ١٥- كمونة، د. حيدر، ١٩٧١، "المدينة والآثار المعمارية" مجلة سومر، العدد ٢٧، بغداد.
- ١٦- الرازي، محمد بن ابي بكر، ١٩٨٣، "مختار الصحاح"، الكويت، دار الرسالة.
- ١٧- ابن الرامي، ١٩٨٨، "الاعلان بأحكام البيان" تحقيق محمد عبد الستار عثمان الاسكندرية، دار المعرفة.
- ١٨- عودة، عبد القادر، ١٩٦٤، "المال والحكم في الاسلام"، ط ٢، بغداد، دار النذير للطباعة والنشر.
- ١٩- الساييس، محمد علي، ١٩٦٤، "ملكة الارض ومنافعها في الاسلام"، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة الى كلية الادارة والاقتصاد، جامعة بغداد.
- ٢٠- ابو زهرة، محمد، ١٩٣٩، "الملكية ونظرية العقد في الشريعة الاسلامية"، ط ١ القاهرة، مطبعة فتح الله.
- ٢١- المظفر، محمد رضا، ١٩٨٢، "النطق"، العراق، مطبعة النعمان.

المصادر الاجنبية

- ١- Akber, Jamel ١٩٨٨, "Crisis in The built environment, the case of the muslim city", A Mimar book, Singapore, CONCEPT Media pte, ltd.
- ٢- Hakim, Besim, ١٩٨٨, "Arabic islamic city", (kpi), london.
- ٣- Hillier, Bill, ١٩٨٨ "Against enclosure in", Teymar, N. and M. Y. Wonlty (ed) Rehum anising Housing, Butt, worths, london, pp. ١-١٧.
- ٤- Hillier, Bill, ١٩٩٢, "look back to london, london, A.J., No. ١٥, April.

موجز تاريخ الآشوريين

بيتر بيلباسو

ترجمة علي عواد الطفرجي

جغرافياً:

تمتد حدود الدولة الآشورية في شمال وادي الرافدين على مساحة تقع ضمن حدود أربع دول: فغرباً في سوريا حتى نهر الفرات؛ وشمالاً في تركيا إلى حران، وأديسا، وديار بكر وإلى بحيرة وان؛ وشرقاً في إيران إلى بحيرة أرومية؛ أما في العراق فتمتد إلى مسافة ١٠٠ ميل جنوب مدينة كركوك. هذا مركز الدولة ومنه انطلقت لتسيطر على أكثر أراضي الشرق الأدنى القديم. يجري خلال أرض آشور نهران عظيمان هما دجلة والفرات، مع أنهر عدة صغيرة أكثرها أهمية الزاب الأعلى والزاب الأسفل، وكلاهما رافد يصب في دجلة. وقد اكتنفت دجلة والزابين ستراتيجياً المدن الآشورية مثل نينوى، أربيل وآشور، والنمرود، وأرباخا. وتمتد إلى الشمال والشرق من الدولة الآشورية جبال طوروس وزاجروس. ويمتد إلى الجنوب والغرب سهيل منخفض من الأرضين الكلسية. أما في النهاية الجنوبية من الحدود الآشورية فإن السهول الممتدة قد احتضنت الطمي الذي خلفه نهر دجلة، وفي أقصى الجنوب تكون

المنطقة قليلة الأمطار غير كافية لزراعة الأراضي بدون نظام الإرواء (السيح). لقد أوجد هذا المعلمان حدوداً جغرافية طبيعية بين الدولة الآشورية الأرضين المجاورة إلى الجنوب. إلى الجنوب من مدينة بغداد تقع آثار بابل. وهناك تمايز جغرافي واضح بين بابل وآشور....

في الربيع، ومن بغداد (عاصمة العراق الحديث) وخلال منطقة بابل الأثرية، حتى الموصل (نينوى) الواقعة قرب العديد من عواصم الآشوريين القديمة، رحلة تأخذ المسافر إلى بلد مختلف بوضوح. ففي منطقة بغداد وإلى الجنوب، فإن النخيل هي النباتات السائدة. التضاريس تمتد منبسطة حتى الأفق، وأرضها التي تلفحها الشمس على مدار السنة، قاحلة مئة حيث لا تصل شبكات الري. وصولاً إلى الموصل يجد المسافر تغييراً يلفت الأنظار؛ فالأراضي المنبسطة تتحول إلى سهول متموجة، وفي الربيع يمتد البساط الأخضر أو محاصيل الحبوب في المراعي الزاهية والمفعمة برائحة الزهور والحشائش. السهول المتموجة تقطع

الديانة:

لقد مارس الآشوريون طوال تاريخهم ديانتين: الوثنية (آشوريزم) والمسيحية. وكانت الوثنية حقناً أول ديانة للآشوريين. إن كلمة (آشوري) بصيغتها اللاتينية مشتقة من الاسم (آشور) إله الآشوريين. واستمر الآشوريون بممارسة ديانتهم حتى العام ٢٥٦م، بالرغم من أن معظم الآشوريين، حتى ذلك الوقت، كانوا قد قبلوا الديانة المسيحية. وفي الحقيقة، فإن الآشوريين كانوا أول قومية تتقبل الدين المسيحي، وقد أسست الكنيسة الآشورية عام ٣٣٣م من قبل توما وبورثولميو وتاديوس...

التاريخ الآشوري:

من الملائم تقسيم التاريخ الآشوري إلى ست مراحل:

١. النشوء: البداية حتى ٢٤٠٠ ق.م.

في العام ١٩٣٢م، قام السير ماكس مالويان، عالم الآثار البريطاني البارز، بحفر فتحة وصلت إلى التربة البكر ٩٠ قدماً تحت قمة تل نينوى، حيث حصل على قطعة من الفخار تعود إلى عصور ما قبل التاريخ، وبينت أن المنطقة كانت قد سكنت عام ٥٠٠٠ ق.م، وبعدها مباشرة بنيت المدينتان الآشوريتان الكبيرتان آشور وأربيل، وبالرغم من عدم إمكانية تحديد تاريخ دقيق لذلك، فإن أربيل هي أقدم مدينة موجودة إلى يومنا هذا، وآثارها لم يتقرب عنها كثيراً وكنوزها مازالت بانتظار من يكشفها. والأمر ذاته بالنسبة لآشور. من الواضح أنه بحلول ٢٥٠٠ ق.م فقد أسست هذه المدن الثلاث وكانت مدناً نامية.

شهدت هذه المرحلة التاريخية تطور أسس حضارية: تدجين الحيوانات، والزراعة، وصناعة الخزف، والنار المسيطرة (الموقد)، وصهر المعادن... الخ. وأما ما يخص الزراعة، ولوجود حقول الذرة الغنية، فإن أربيل تعد واحدة من المستوطنات الزراعية البارزة الأولى.

بالو ديان الممتلئة بسيول أمطار الربيع، ويسارت تفاعات التلال في الأفق. حيث وحل المسافر إلى آشور...))

إن أرض آشور خصبة غنية، بحقولها المتنامية في كل منطقة. وهناك منطقتان كبيرتان تشكلان (سلة الخبز) الآشورية: سهل أربيل وسهل نينوى. وإلى يومنا هذا، فإن هذه المناطق مازالت تعد من أكبر المناطق منتجة الحاصل. وهذا ما مكن آشور من أن تمتد قوتها حيث استطاعت أن تطعم سكانها من الحرفيين والمهنيين وهذا هو الذي سمح لها أن توسع وتطور فن الحضارة...

الاختار العرقي:

يعد الآشوريون من الأقوام السامية التي استوطنت بلاد ما بين النهرين. ومنهم من يرى أنهم انحسروا من حوض البحر المتوسط. وهم يتميزون عرقياً عن العرب والعبريين..

اللغة:

استخدم الآشوريون لغتين خلال تاريخهم: الآشورية القديمة (الأكدية) والآشورية الحديثة (السريانية). أما الأكدية فقد كتبت بالمسمارية وعلى الرقيم الطينية، وكانت مستخدمة منذ البداية حتى حوالي ٧٥٠ ق.م. وبعد هذا التاريخ استخدمت وطورت طريقة جديدة للكتابة على الرق، والجلود، وورق البردي.

إن الأقوام التي جلبت هذه الطريقة معها هم الآراميون الذين رأوا أن لغتهم قد حلت نهائياً محل الآشورية القديمة بسبب التطور التكنولوجي المفاجئ في عملية الكتابة. لقد أصبحت الآرامية اللغة الرسمية الثانية للإمبراطورية الآشورية في العام ٧٥٢ ق.م. وبالرغم من أن الآشوريين قد تحولوا إلى الآرامية إلا أنها لم تكن عملية استبدال كاملة للغة. إن الجزء من الآرامية الذي استخدمه الآشوريون كان وما يزال صعب المزج مع الكلمات الكلدانية، إلى الحد الذي أشار إليه المختصون ((الآرامية السريانية))..

بين ٥٤٠٠ - ٢٤٠٠ ق. م، ظهرت التجمعات المعقدة في شكل مدن، وذلك حسب المهنة والكتابة.. هذه المعالم كانت مصاحبة لنشوء السومريين، ولكنها انتشرت بسرعة الى انحاء وادي الرافدين الأخرى ومن ضمنها الدولة الآشورية. ومع بروز الآشوريين أصبحت المستوطنات كبيرة ومحمية بجدران منيعة، وتدل على مخاطر الهجوم الخارجي، ولذلك كانت الحاجة الى الدفاع والقتال.

٢. العصر الذهبي الأول ٢٤٠٠ - ١١٢٠ ق. م.

ندخل الى مرحلة خصبة من التاريخ الآشوري. شهدت هذه الحقبة ١٨٠٠ عام من الهيمنة الآشورية على بلاد الرافدين، بدءاً من سرجون الأكدي ٢٣٧١ ق. م. وانتهاءً بسقوط نينوى المأساوي عام ٦١٢ ق. م. لقد أسس سرجون الأكدي مملكته عام ٢٣٧١ ق. م. وأصبح أول ملك يثبت سيطرته خارج مدينته (دولته). وقد اتبع نموذج هذا من قبل كل الإمبراطوريات التي خلفته حتى يومنا الحاضر. ومن قاعدته في ((أكد)) (جنوب بغداد) سيطر سرجون على أرض شاسعة ممتدة شمالاً الى آشور وغرباً الى البحر المتوسط.

كما أسس شمشي - أدد مملكته عام ١٨١٣ ق. م. وهو الذي تمكن من توحيد المدن الثلاث، والى الأبد، آشور، ونيوى وأربيل وحدة ملتزمة وتمكن كذلك من ضم ((آراجنا)) بالقوة الى الدائرة الآشورية، ومنذ ذلك الوقت شكلت هذه الأربعة مع غرود قلب الدولة الآشورية. وتحت حكمه شهدت المستعمرات الآشورية التجارية الثابتة تجديد نشاطها. وقد تمكن من إنجاز هذه المهام بكفاءته الإدارية ومهارته السياسية. وفي حوالي عام ١٤٧٢ ق. م، تمكن أحد ملوك ميتانيا من السيطرة على الدولة الآشورية واستمر ذلك نحو ٧٠ عاماً، إلا أن هذه السيطرة انتهت عام ١٣٦٥ ق. م من قبل آشور أوبال، الذي وضع الأسس لأول إمبراطورية آشورية. إلا أن الغزاة القادمين من جبال طوروس،

شمال الدولة الآشورية، كانوا يمثلون تهديداً جديداً للإمبراطورية وتمكنوا من احتلال (أركيدانليل) سنوات عدة إلا أنها قساومت بشدة ممهدة الطريق إلى أدد - نيراري (١٣٠٧ ق. م) ليؤسس إمبراطورية قوية استمرت حتى العام ١٢٤٨ ق. م تقريباً. بعد ذلك ظهرت قوة جديدة قادمة من جنوب غرب بلاد فارس، وهم العيلاميون الذين سيطروا على بابل ٣٠ عاماً، وهذا ما أثر قليلاً في الإمبراطورية الآشورية. إن وفاة اشوردان عام ١١٣٥ ق. م سبب نوعاً من الانعدام الاستقرار بسبب تنافس ولديه على العرش. ولم يدم هذا الوضع سوى سنة واحدة، حينما تمكن (اشورريشيشسي الأول) من الارتقاء على العرش عام ١١٣٣ ق. م.

ومع تعلق فلاصر، بدأ عصر الإمبراطورية الآشورية الوسطى عام ١٣٠٧ ق. م، وتمكن من توسيع رقعة الإمبراطورية. وقد حدثت خلال مدة حكمه تطورات هامة، وتلك كانت الهجرات الآرامية الى الأراضي الآشورية التي كان لها تأثير عميق في الدولة وفي الآشوريين، كما سنرى لاحقاً. يقول فلاصر ((عبرت القرات ٢٨ مرة... لملاحقة الآراميين)). وهذا يثبت عدم نجاحه مطلقاً. لم يكن فلاصر رجلاً عسكرياً فحسب، بل كان رياضياً، فعند وصوله البحر المتوسط انتهز الفرصة، كما نخبرنا هو، للخروج الى البحر لصيد الدلافين. وقد أنشأ حدائق عدة للحيوان في عموم الدولة لأنه كان مفتوناً بالحيوانات الغريبة.. استمرت مشكلة الآراميين خلال مرحلة حكم خليفته وابنه (آشور بل كالا ١٠٧٤ - ١٠٥٧ ق. م). ونخبرنا الروايات أن الآراميين قد تسللوا في عمق الأراضي الآشورية ومن ضمنها تورآبدن، حران والخابور.. شهد القرن التالي أفول وانحطاط الآشوريين وكان السبب الرئيس في ذلك هو تزيق الآراميين لجسد الإمبراطورية الآشورية. حتى العام ٩٣٤ ق. م. بدأ الآراميون بالاستقرار في ممالك ثابتة في بلاد الرافدين وفي ذلك الوقت عادت آشور

للبزوع ثانية. آشوردان الثاني ركز اهتمامه على إعادة بناء الإمبراطورية ضمن حدودها الطبيعية من تور آبدین حتى سفوح الجبال وراء مدينة أربیل. وبنى مكاتب للحكومة في كل الأقاليم. ولتقوية اقتصاد الدولة، قام بتجهيز وتسليم عدة الحراثة (المحاريث) في كل الأراضي الزراعية الأمر الذي أدى إلى زيادة الإنتاج في محاصيل الحبوب. وقد خلفه أربعة ملوك مقتدرين ساروا على الأسس ذاتها التي وضعها ليجعلوا آشور القوة العالمية العظمى في زمانها، وهم أدد - نيراري الثاني (ابنه)، وتوكل - نينورتا الثاني، آشور ناصر بال الثاني وشلمنصر الثالث. فقدم أدد - نيراري الحل والقرار النهائي لمشكلة الآراميين. فقد دحر قائدهم الأكبر في نصيبين، ثم سار إلى أعالي الخابور وعاد إلى مصبه حتى أخضع المدن التي سيطر عليها الآراميون. أما آشور ناصر بال الثاني فتمكن من ضم بعض المساحات إلى السيطرة الآشورية، وهي المنطقة الممتدة من جنوب لبنان حتى جبال زاغروس، مع السيطرة غير النامة على منطقة طوروس. وكانت ديار بكر تحت السيطرة المباشرة للآشوريين. متخطياً الآخرين حتى وصل إلى (شمشي أدد الخامس)، أذكره هنا بسبب زوجته (سامورامات) أو (شميران) وعلى اسمها تسمى العديد من النساء الآشوريات إلى يومنا الحاضر. وهناك كلمات (محفورة على الحجر) تنغني بها، تقول هذه الكلمات:

((..... سامورامات

ملكة شمسي أدد

ملك الجميع، ملك آشور

أم أدد - نيراري

ملك الجميع، ملك آشور

زوجة ابن (كلتا) شلمنصر

ملك ربع أصقاع المعمورة)).

ومع تغلث فلاصر الثالث (٧٤٥ - ٧٢٧ ق م) وعبر سلسلة من الملوك الأقوياء (سرجون الثاني، ومنحساريب، وأسرحدون، وآشور بانيبال)، نصل إلى بداية أعظم توسع شهدته الإمبراطورية الآشورية، فقد وسعت حكمها على مساحات واسعة من مصر حتى قبرص غرباً، ومن الأناضول حتى بحر قزوين شرقاً..

لقد كان للإمبراطوريات الآشورية، وخصوصاً الثالثة منها، تأثير عميق ومستمر في الشرق الأدنى. وقبل أن تنهار هذه الإمبراطورية، تمكن الآشوريون من صنع أعظم حضارة قدموها إلى العالم المعروف آنذاك. فمن قزوين إلى قبرص ومن الأناضول إلى مصر، والتوسع الإمبراطوري الآشوري ضم إلى خيمتهم المجتمعات المتحضرة والهمجية، إلا أنهم نجحوا في سبغ نعمة الحضارة على الجميع... بالرغم من أننا اليوم بعيدون كل البعد عن ذلك العصر، إلا أن الكثير من مخترعاتنا وابتكاراتنا الأساس والرئيسة لمعيشتنا اليومية، التي اعتدنا على استخدامها لدرجة أننا لا نستطيع تحمل أعباء الحياة بدونها، نشأت في أرض الآشوريين. فلا يستطيع أحد أن يتصور أنه يستطيع ترك منزله دون إقفال باب الدار، وفي بلاد آشور كان أول استخدام للقفل والمفتاح.. ولا يستطيع أحد أن يعيش في هذا العالم من غير أن يعرف الوقت، وفي أرض آشور طور أول نظام سيني لحفظ الوقت. ولا يتمكن أحد أن يقود عجلته على شوارع غير معبدة، وفي بلاد آشور استخدمت الطرق المعبدة. وتستمر القائمة لتشمل أول نظام بريدي، وأول استخدام للحديد، وأول عدسات مكبرة، وأولى المكتبات، وأول تأسيس صحي للمياه، وأول بطارية كهربائية، وأول قيثارة، وأول قناة مائية، وأول قوس و.. و.. الخ. ليست هذه الأشياء وحدها قد نشأت في بلاد آشور، بل الأفكار أيضاً، الأفكار التي أعطت شكل العالم القادم. نعم إنها الفكرة؛ فمثلاً، إن نظام الإدارة الإمبراطوري لتقسيم الدولة إلى مقاطعات تدار من

قبل حكام محليين يقومون بدورهم بإرسال تقاريرهم الى السلطة المركزية (الملك). إن هذا النموذج الأساس للإدارة قسدا عاش وترعرع الى يومنا هذا، كما يرى اليوم في نظام الدولة الفيدرالية الأمريكية...

هنا في بلاد آشور، حيث وجد الأساس الأسطوري (الميثولوجي) للعهد القديم والجديد. هنا في بلاد آشور نشأت قصة الطوفان، قبل أن تكتب في التوراة بألفي عام. وعلى هذه الأرض، كتبت أول ملحمة (ملحمة كلكامش) بفكرتها العالمية والدائمة عن الصراع والغاية من وجود الإنسان... هنا في بلاد آشور، حيث طورت الحضارة نفسها، وسلمت الى أجيال المستقبل. هنا، حيث بدأت أولى الخطوات للتوحيد الثقافي في الشرق الأوسط، بضم شتى الأقوام، من بلاد فارس الى مصر، تحت سيطرة واحدة هي الإمبراطورية الآشورية، حيث انهارت كل الحواجز العرقية والقومية وهيات التدريب للوحدة الثقافية التي سهلت الانتشار التالي للهلينية واليهودية، والمسيحية ثم الإسلام...

٣. العصر المظلم الأول: ٦١٢ ق.م - ٣٣ ق.م.

انهارت الإمبراطورية الآشورية عام ٦١٢ ق.م وعاش الآشوريون ضياع دولتهم، وظل تاريخهم غير واضح للسنوات ٦٠٠ القادمة. وقد ذكر الفرس مسألة استخدام الآشوريين عمالاً في القطعات العسكرية. وكانت هناك محاولة فاشلة لإعادة تأسيس المملكة الآشورية عام ٣٥٠ ق.م، وقد قام الفرس بإخماد وقمع تلك المحاولة وقاموا كذلك باخضاء ٤٠٠ قائد آشوري عقوبة لهم.

٤. العصر الذهبي الثاني: ٣٣ ق.م - ١٣٠ م.

استمر الآشوريون يعيشون في ديارهم خلال تلك الفترة

المظلمة، حتى تلك اللحظة الهامة في تاريخ الإنسانية، حينما قسده المخلص نفسه قرباناً لخلاص البشرية. وبعد الصلب مباشرة، اعتنق العدد الكبير من الآشوريين التعاليم المسيحية، بالرغم من وجود بقايا للديانة القديمة حتى ٢٥٦ م. إنه الرسول توما مع تاديوس وبورثولميو، الذي جاء الى أديسا، المدينة الآشورية، وأسس الكنيسة الشرقية، أول وأقدم كنيسة في العالم.... مسلحين بكلمة الله، وبعد ٦٠٠ سنة من السبات، نهض الآشوريون مرة أخرى ليشروعوا ببناء إمبراطوريتهم، ليست عسكرية هذه المرة، بل إمبراطورية دينية، أسست على الوحي الإلهي والأخوة المسيحية.. وقد نجح المشروع التبشيري الآشوري نجاحاً كبيراً، فقد أصبحت الكنيسة الآشورية، في نهاية القرن الثاني عشر، أكبر من الكنيسة الأورثوذكسية اليونانية والكاثوليكية الرومانية مجتمعين، ووسعت كل قارة آسيا، من سوريا الى منغوليا، وكوريا، والصين، واليابان، والفلبين.. وحينما زار مار كوبرولو الصين في القرن الثالث عشر، كم كانت دهشة عظيمة حينما رأى مبشراً آشورياً في البلاط الملكي الصيني، وعشرات الآلاف من المسيحيين في الصين.. لقد وصلت البعثات التبشيرية الآشورية الى الصين في القرن السادس. بإنجيل، وصليب، وقطعة خبز في اليد حسب، سار أولئك الرسل آلاف الأميال على طول طريق الحرير القديم ليقدموا كلمة الرب.. كم كان نجاحهم عظيماً، حينما اجتاحت جنكيز خان آسيا، ومعه جيش نصفه ينتمي الى الكنيسة الشرقية. كم كانوا ناجحين، حينما استخدمت الأبجدية الآشورية في أول نظام للكتابة المغولية. مسلحين بكلمة الله، مرة أخرى ينهض الآشوريون لغيروا وجه الشرق الأوسط... في القرن الرابع، والخامس، والسادس، بدأ المبشرون بالترجمة النظامية للمعارف اليونانية الى لغتهم.. وركزوا في البداية على الأعمال الدينية ومن ثم انتقلوا بسرعة الى المعارف الأخرى كالعلوم، الفلسفة، والطب. وقد تم ترجمة أعمال

استترافاً للمجتمع الآشوري؛ وبمرور الوقت، جاءت الضربة القاصمة النهائية لهذا المجتمع من قبل تيمورلنك المغولي عام ١٣٠٠م، الذي دمر وبعثف أغلب المدن في الشرق الأوسط.. أخذ المجتمع المسيحي الآشوري بالتفوق داخل مدنه القسدية المتبقية، ومنذ ذلك الوقت لم تستعد الكنيسة الشرقية مجدها السابق. أما اللغة الآشورية التي كانت سائدة في الشرق الأوسط حتى عاك ٩٠٠م فقد حلت محلها اللغة العربية (وبقيت وحدها متداولة بين الآشوريين)، وعاشت آشور عصرها المظلم الثاني منذ عام ١٣٠٠م حتى قيام الحرب الأولى...

٥. الفترة المظلمة الثانية: ١٣٠٠م - ١٩١٨م.

بمجيء تيمورلنك المغولي إلى المنطقة، انتهى سريعاً المشروع التيشيري الآشوري الذي كان ناجحاً في قارة آسيا. إن التدمير العام من قبل تيمورلنك للحضارات التي واجهها في طريقه، وضع النهاية لهذا المشروع. لقد هرب القسم الأكبر من الآشوريين من ظلم تيمورلنك واتجهوا إلى جبال ((هاكاري)) (حالياً في شرق تركيا)، والبقية الباقية استمرت في العيش في موطنها (حالياً شمال العراق وسوريا)، وأرومية.. إن الطوائف الآشورية الأربعة، بمرور الزمن، بدأت تعرف نفسها بأسماء انتماءاتها الكنسية. فالآشوريون الغربيون والعائدون إلى الكنيسة الأورثوذكسية السورية أخذوا يسمون أنفسهم ((اليعاقة))، والبقية انتموا إلى الكنيسة الشرقية الآشورية. بعد انقسام الكنيسة الشرقية عام ١٥٥٠م، أسست كنيسة بابل الكلدانية وكنيسة الروم الكاثوليك، وبدأ أعضاء هذه الكنيسة يسمون أنفسهم ((الكلدان)).. وبنهاية القرن التاسع عشر، لم تعد هذه الطوائف الثلاث ترى نفسها واحدة (دينياً أو متشابهة)..

٦. الشنات: ١٩١٨م - إلى الوقت الحاضر:

عانى الآشوريون، كباقي القوميات في منطقة الشرق الأوسط،

سقراط، وإفلاطون، وأرسطو، وجالينوس وغيرهم آخرين إلى اللغة الآشورية ومن ثم إلى العربية.. تلك الترجمة التي نقلها المغاربة (العرب) معهم إلى أسبانيا (الأندلس)، والتي ترجمها الأسبان بدورهم إلى اللاتينية ثم نشروها في عموم أوروبا، وهكذا أوقدت لهيب النهضة الأوروبية... وفي القرن السادس الميلادي بدأ الآشوريون بتصدير أعمالهم الخاصة إلى بيزنطة، وكانت في العلوم، الفلسفة والطب. ففي مجال الطب، قدمت أسرة بختيشوع الآشورية تسعة أجيال من الأطباء (وكما يسمى قديماً بالحكيم)، وأسسوا أكبر مدرسة للطب في قنندشابور.. وفي المجال ذاته، بقي كتاب ((حنين بن اسحق)) في طب العيون عام ٩٥٠م، بقى المصدر والمرجع في هذا الموضوع حتى عام ١٨٠٠م.. أما في مجال الفلسفة، فقد طور الفيلسوف الآشوري ((جوب الأديسي))

النظرية الفيزيائية (الطبيعات) للكون

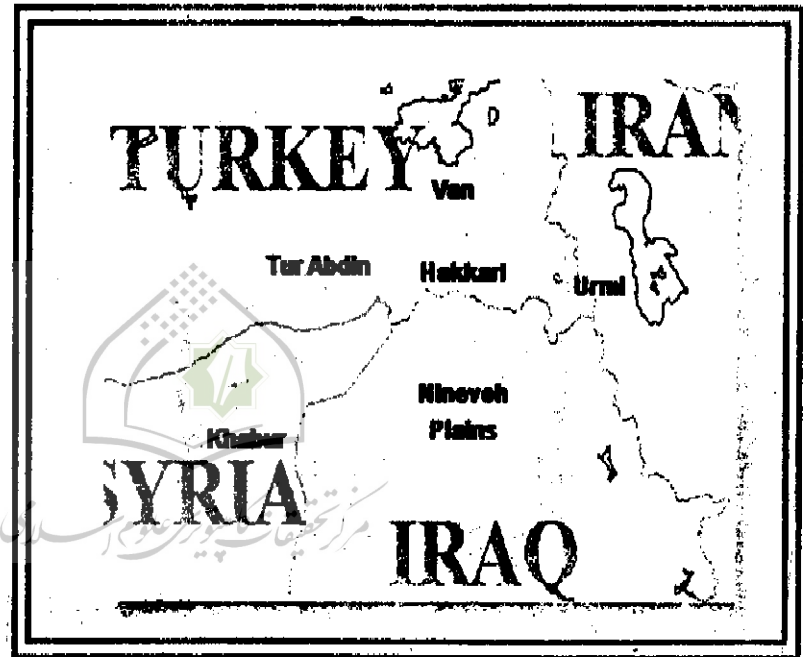
وكتبها باللغة الآشورية التي نafs بها نظرية أرسطو طاليس التي بحثت في إحلال المادة بالقوى... إن واحدة من أعظم إنجازات الآشوريين كانت تأسيس أول جامعة في العالم. وقد كانت مدرسة نصيين تحوي ثلاثة أقسام: علم اللاهوت والفلسفة والطب، وأصبحت مكرراً للتطور الفكري في الشرق الأوسط. إن الأنظمة والقوانين الأساس لمدرسة نصيين التي حفظت جيداً، أصبحت بعد ذلك نموذجاً أسست عليه أول جامعة إيطالية... وحينما اجتاحت العرب المسلمون الشرق الأوسط عام ٦٣٠م، واجهوا ٦٠٠ عام من الحضارة الآشورية الغنية بتراتها وثقافتها المتطورة العالية، ومؤسساتها التعليمية المتقدمة، التي أصبحت أساساً للحضارة العربية الإسلامية..

وأخيراً انتهت هذه الحضارة العظيمة، بعيداً عن البحث عن الأسباب التي أدت إلى هذه النهاية، التي قد تأخذ ملفاً كاملاً، لأن بزوغ الإسلام وسيطرته على بقاع واسعة من العالم أدى إلى اعتناق العديد من الآشوريين هذا الدين الجديد وقد سبب ذلك

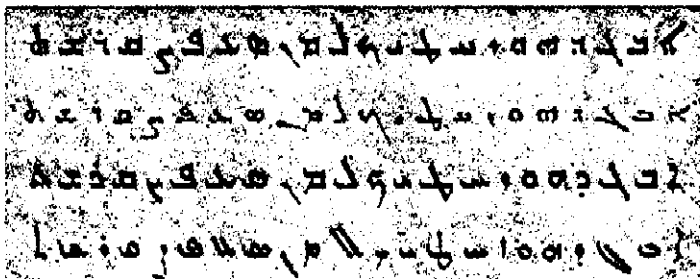
نظراً للمتغيرات السياسية والاجتماعية في العصر الحديث، وما حصل من تغييرات جغرافية في المنطقة بعد الحرب العالمية الأولى؛ وقد كانوا غائبين عن هذه التقسيمات ولم يذكر لهم أي شأن فيها. وهاهم اليوم يعيشون على مفترق طرق. فثلاثهم يعيشون في المنفى بعيداً، بينما ما يزال الباقي يعيشون في موطنهم الأصلي... وماتزال هناك بعض المخاطر التي تواجه هذه الأمة وقد تؤدي الى

طمس معالمها بالكامل:

١. التجزئة التي شهدتها المنطقة بعد الحرب الأولى.
٢. مخاوفهم من الانصهار في المجتمعات المحلية.
٣. الهجرات الكبيرة التي حدثت الى العالم الغربي ومخاوفهم من الانصهار في تلك المجتمعات.
٤. المخاوف من المتطرفين الإسلاميين.



الأبجدية السريانية



الأبجدية السريانية



مكتبة الإسكندرية

نشأتها... تطورها... وحرانها

الدكتور محمود الحاج قاسم محمد

طبيب أطفال - الموصل / العراق

البداية:

فاليريون.

((وهكذا أنشأ ديميتريوس فاليريون المكتبة والمتحف، ودعا إليها العلماء من أنحاء الإمبراطورية، وبنى بها صرحاً مضافاً للقصر ينقسم إلى عشر غرف، أقامها على أعمدة من رخام، وكانت كل غرفة من هذه الغرف الواسعة مزودة بسرفوف، توضع عليها لفائف تشمل نوعاً معيناً من العلوم وكان على رأس كل منها كاهن ((رئيس)).

((كانت المكتبة تلك هي المكتبة الرئيسية، وهي أحد أقسام القصر الملكي، في حي البروكيوم فقد كانت تحتل الجزء الشرقي من مجموعة الأبنية التي كانت تعرف بالمتحف (الموسيون) وكان المتحف جزءاً من القصر، وبينهما ممر عام، وكان العلماء والمدرسون يعيشون في المتحف معيشة مشتركة ويقيمون به، وهكذا كان به مساكن للعلماء وتلاميذهم من العلماء أيضاً. وحجرة كبيرة للطعام وأخرى غير مسقفة للاجتماعات، ومراسد، وحدائق فيها صنوف من الحيوانات، وضروب من النباتات)).^١

((وفي زمن حكم بطليموس الثاني فيلادلفوس (٢٤٦ - ٢٢١ ق. م) وهو العصر الذي يمثل ذروة الرخاء والازدهار في الإسكندرية القديمة، ذاع شأن الإسكندرية أهم مركز علمي بالعالم آنذا نشط الموسيون أو المتحف العلمي وحفل محتوى المكتبة بأربعمان ألف كتاب مخطوط)).^٢

يقال إنه هناك خمسة وخمسون مدينة في العالم كانت تحمل اسم الإسكندرية إلا أن مدينة الإسكندرية المصرية أقدمها جميعاً حيث ((ترجع البدايات الأولى لهذه المدينة إلى أكثر من (١٥٠٠ سنة ق. م) عندما كانت قرية صغيرة اسمها راقودة Rhakotis على شاطئ البحر الأبيض المتوسط)). ((وفجأة تحولت هذه القرية البسيطة إلى مدينة عالمية ذات شهرة واسعة عندما وصل الإسكندر الأكبر إلى مصر - غازياً عام (٣٣٢ ق. م) - وطرد الجيش الفارسي منها الذي كان يحتل مصر منذ عام (٥٢٥ ق. م)، وأقام في مدينة منف - عاصمة مصر القديمة - واعتنق الديانة المصرية... ونصب نفسه فرعوناً على مصر.

اختار الإسكندر قرية راقودة وجزيراً لروعة موقعها... لتكون عاصمة لمصر ومركزاً علمياً وتجارياً للإمبراطورية اليونانية)).

((توفي الإسكندر الأكبر سنة (٣٢٣ ق. م)... وخلفه قائده المشهور بطليموس الأول... ويعرف باسم (سوتر ٣٢٣ - ٢٨٣ ق. م) الذي قام باستكمال بناء المدينة... وفي عهده انتقلت العاصمة من منف إلى الإسكندرية عام (٣١٩ ق. م)).^٣

وقد أضاف بطليموس سوتر الأول أول وأكبر جامعة عرفها التاريخ القديم بإنشائه مكتبة الإسكندرية بإشارة من ديميتريوس

الحادث الجسم أن يطمس كثيراً من الأخبار الأخرى ومنها التي تخص مدرسة الإسكندرية. وربما كان توقف عموم أعمال هذه المدرسة في هذه المرحلة ولم يبق في المدينة معهد لتعليم الطب.

ثم حدث عند اتصال القرن الخامس بالسادس الميلادي أن نباصر ثمانية من الأطباء النصاري الإسكندريين برئاسة أنقلاوس وارتأوا إعادة فتح مدرسة الإسكندرية، وتدرّس الطب فيها على أربعة كتب من مؤلفات أبسراط هي كتاب الفصول، وكتاب تقدمه المعرفة، وكتاب الأهوية والبلدان والمياه وكتاب الأمراض الحادة. وعلى ستة عشر من مؤلفات جالينوس. فاختصر وفسر كل واحد من الأطباء الإسكندريين الذين أشرنا إليهم تلك الكتب، وأعادوا ترتيبها بحسب مضامينها واختصاصاتها فجعلوا مجموعة منها للعلوم الأساسية (الكليات) ومجموعة للعلوم السريرية، وأخرى للتدريس وهكذا^١.

حرائق مكتبة الإسكندرية:

احترقت مكتبة الإسكندرية القديمة مرات عدة قبل دخول العرب مصر:

١. الحريق الكبير زمن يوليوس قيصر:

ذلك الحريق الكبير الذي شب على أيام يوليوس قيصر ٤٧ ق. م. واختلف الرواة في أمر ذلك الحريق. يقول بعضهم إن الإسكندرية قد ثارت على قيصر، وأحرق الثوار القصر المجاور للمكتبة وأحرقوا قيصر بداخل القصر — واحترقت بذلك المكتبة — كي ينجو بنفسه. ولكن الراجح أن يوليوس قيصر هو الذي أحرقها، حين انطلق في قذائفه تجاه دار صناعة السفن القريبة منها فاحترقت وأحرقوا المكتبة، كان قيصر يأمل أن يحطم دار صناعة السفن والأسطول المصري، حتى لا يُستعملا ضده في صراعه ضد بومبي. وأحرق الأسطول المصري البحري في أيام الأسرة الثلاثين أقوى أساطيل البحر الأبيض، واحترقت دار صناعة السفن والمكتبة القريبة منها. يقول بلو تارك إنه احترق زهاء ٤٠٠٠٠٠ لفافة في هذا الحريق

((وعندما تولى بطليموس الثالث المعروف باسم أيورجينس الحكم سنة ٢٤٦ وتوفي ٢٢١ ق. م) أولى مكتبة الإسكندرية اهتمامه فقد أمدّها بالعديد من الكتب المؤلفة وأخرى جلبها من الخارج، حتى زاد ما تحتويه المكتبة في عهده عن نصف مليون مجلد)) وأشهر من تولى منصب مدير المكتبة هو (ايراثوستانس حوالي ٢٧٦ ق. م و (ارستوفانس) نحو ١٩٧ ق. م الذي عززها بالتأليف العديدة ونشر الكثير من المؤلفات في الرياضيات (لأقليدس) وغيره ((وقد أقام بطليموس الثالث أيضاً معبداً كبيراً لعبادة الإله سيرابيس في منطقة عمود السواري، سمي بمعبد السرابيوم وألحق به مكتبة جديدة تسمى المكتبة الصغرى تضم خمسين ألف كتاب)).

((وقد عاد الطب تحت ظل البطالمة من اليونان إلى موطنه الأول بمصر، ولأن لغة البطالمة كانت هي الإغريقية — وهي لغة العالم المتمدن في ذلك الوقت — ولأن تلك اللغة أصبحت كذلك لغة مصر الرسمية... فلم يخف علينا، مع ذلك، أن أغلبية السكان، حتى في مدينة الإسكندرية، كانت من المصريين الأصليين الواثقين بعراقه أصلهم وأصالة مجدهم وثوقاً يجعلهم يفخرون بـ «تراث مائل في أذهانهم، وبذلك تشهد ثوراهم على اليونانيين والبيزنطيين)).

مدرسة الإسكندرية في العصور المسيحية البيزنطية

[٣٩٥. ٦٤٠ م]:

((قمنا مدرسة الإسكندرية في هذا البحث لكونها المعهد الذي تخرج فيه أكثر الأطباء البيزنطيين. كما أن المدرسة في هذه الحقبة لعبت دوراً تحولياً بالغ الأهمية في مسيرة الطب إلى المشرق الإسلامي. لا ريب في أن الحقبة من تاريخ مدرسة الإسكندرية بعد وفاة جالينوس سنة ٢٠١ م، وقبل دخول العرب مصر سنة ٦٤٢ م، كانت غير واضحة المعالم، إلا ما يخص تدمير مكتبة الإسكندرية ومعهد الموسيون وهما حدثان وقعا قبل نهاية القرن الرابع الميلادي. أما بعد ذلك في منتصف القرن الخامس بالتحديد، فقد حدثت التفرقة النصراية بين النساطرة واليعاقبة... فكان من شأن هذا

ونحن نضيف أنه بقي بها من خمسين إلى مائة ألف، وأن أنطونيوس قد وهب زوجته كليوباترا - التي تخرجت في هذه الدار وتحمل في أعماقها كل ما يحمله التلميذ لجامعته - أهداها ما يقرب ٤٠٠ ألف لفافة من الرق كان قد نقلها من مكتبة بركامون^٧.

٢. حرقها خلال الثورات ضد البطالة:

((نقول إنه بعد حريق قصر المشهور تتابعت الحرائق على مكتبة الإسكندرية. كان المصريون فيها لا يطيقون اليونان والرومان، كان منهم الوثنيون الذين يسفزون الأجانب بدافع الوطنية المصرية؛ وكان منهم المسيحيون الذين يكرهونهم بدافع الدين. وتكاتف هؤلاء وأولئك، قبل أن تستقر الديانة المسيحية في روما، فثاروا على الملك وحطموا القصر، وأحرقوا بعضاً من المكتبة وربما حدث ذلك عام ١٨٣ م)).

((كان عهد البطالة كله ثورات على القصر. وكانت أول ثورة أيام بطليموس الثالث، ثم الرابع والخامس والتاسع والعاشر وأخيراً الحادي عشر ٨٨ - ٨٠ ق. م. ففي أيامه قامت ثورة كبرى قتل فيها الملك)). ((والمصريون في ثورتهم المتعددة التي ذكرناها قصدوا المحتل قد يكونون أشعلوا النيران في قصره. وقد يكونون أحرقوا بعض كتب المكتبة الملحقة بالقصر، وإن شئت فقل بقايا هذه المكتبة بعد حريق قصر الشهير، ولكن العرب لم يحرقوا المكتبة قط والفتح العربي لمصر بريء تماماً من هذا الأقدام^٨.

٣. حرائق رجال الدين المسيحي للمكتبة:

((كان رجال الدين في الإسكندرية الحديثة العهد بالنصرانية متحمسين لشريعتهم الجديدة، ويطاردون العلماء الوثنيين، ويردون على آرائهم بخشونة، فتأخرت بسبب ذلك الفعاليات الفكرية في مدرسة الإسكندرية وأصابها بعض الركود^٩.

((وفي إحدى الصدامات العنيفة والثورات الجامحة بين المصريين المسيحيين والرومان قام أهل الإسكندرية عام ٣٠٣ م بأعمال عنف ودمروا تماثيل الآلهة القديمة، وقضوا على ما بقي من الجامعة

والمكتبة)).

((وفي عام ٣٢٣ م تولى حكم الإمبراطورية الرومانية قسطنطين الأول (٢٨٠ - ٣٢٧ م) الذي آمن بالمسيحية، وانتهاز بطريق الإسكندرية ثاوفيس هذه الفرصة، فقام ومعه العديد من المسيحيين بهدم ما بقي من معابد الرومان ودمر معبد السيرابيوم... كما أحرق المكتبة الصغرى وقضى عليها، وأقام مكان ذلك كنيسة)).

((وقدم عوام المسيحيين صفحة دامية في صراعهم مع الوثنية، حيث يشتد تعصب بعض الأساقفة فيرى في مكتبة الإسكندرية معقلاً للثقافة الوثنية، ويأمر أتباعه بتخريبها... فيحربونها في أيام عصبية، وتنتهي التخريب في اليوم الذي سحب فيه عوام المسيحيين العاملة الرياضية الشهيرة الجميلة هيئاتها ابسنة الرياضي الفيثاغوري العظيم ثيون، فمزقوها بعد رجها في معبد القياصرة، وأضرموا النار في بقايا المكتبة... وهكذا انتهت مرحلة رائعة من تاريخ العلم والثقافة في الإسكندرية)).

((قلنا إن مكتبة الإسكندرية القديمة الكبرى بدأت تفقد قسمتها بعد أيام الرومان، حين أصبحت روما هي مركز الثقل في محيط ثقافة الإمبراطورية الرومانية، في خلال القرنين الثاني والثالث)).

((وكانت مكتبة السيرابيوم قد أغلقت تماماً عام ٣٩١ م... إذ شب صراع عنيف بين الوثنيين والمسيحيين من أهل مصر، وكان معبد السيرابيوم (سرابيس) من المعابد الرئيسية التي تحارب النصارى، وبلغ هذا الصراع ذروته أيام ثيودوسيوس، حين قام الأسقف ثيوفيلوس بهدم المعبد، وأحرق كل ما بقي به من كتب، إذ كان معظمها قد نقل إلى القسطنطينية، وبذلك لم يبق لهذه المكتبة وجود عام ٣٩١ م)).

قصة حرق العرب لمكتبة الإسكندرية المفتراة:

((يروج المؤرخون الحاقدون أن هذه المكتبة أحرقها العرب عن قصد، يقولون إن عمرو بن العاص كتب إلى عمر بن الخطاب يسأل عن مصير هذه المكتبة الحافلة بالكتب، التي بالغ يحيى النحوي في

تحسينها له، فأجابته عمر: (إن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنها غنى، وإن كان فيها ما يخالفه فلا حاجة بنا إليها): يصر الخالدون على إلصاق التهمة بالفاروق، ويقولون: إنه أمره بعد ذلك بإحراق الكتب، يقول بعضهم إن عمرو بن العاص وزعها على حمات المدينة وكان عددها على ما يحكون ٦٠٠٠٠ حمام فكفت (سنة أشهر)).

((لقد قص هذه القصة عبد اللطيف البغدادي في كتابه الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعينة بأرض مصر عام ٦٢٨هـ/١٢١٣م دون تحققيق أو روية ومن غير أن يذكر مصادره، برغم أنه قد مر على الحادث أكثر من ستة قرون)).
وقد نقل عنه الرواية ذاتها مؤرخون عرب آخرون مثل القفطي، وابن العبري وغيرهما أيضاً من دون ذكر دليل مقنع على صحة الرواية.

((ولكن البحث الحديث أقام البرهان القاطع على خطأ هذا الزعم الذي ناقشه بالتفصيل محمد مجدي في رده على الأسقف قبرلس، كما أن مستشرقين عديدين أمثال كازانوفا، ونايدون، وفورلاني استطاعوا... بفضل استقصائهم المصادر — أن يبرنوا العرب من فرية رموا بها رديحاً طويلاً من الزمن وقد قال بريشيا — المتخصص في تاريخ الإسكندرية — بصدد حريق مكتبي السيزاريوم والسيرايوم في أثناء ثورات القرن الرابع الميلادي، فإن المدينة كانت ممزقة بالاختلافات الدينية والسياسية، وبثورة الشعب ضد أباطرة بيزنطة والحكم الإغريقي، وإن كان أثرياء شباب الشرق ما يزالون يتدفقون في الإسكندرية في آخر القرن الخامس ليتعلموا الطب والرياضة والبيان والفلسفة، وفقاً لقول ماسبيرو الذي استقى معلوماته من لفافة كبيرة الأهمية. وكانت أغلبية الأساتذة والفلاسفة حتى ابتداء القرن السادس من الوثنيين. وعندما أصبحت مدرسة الإسكندرية مسيحية أصيب التعليم بصدمة عنيفة. إذ عندما اعتنق أساتذتها الدين الجديد، بدأت الفوضى تدب... كما أن التعليم فقد حريته....)).
والأدلة الحقيقة على كون قصة حرق العرب لمكتبة

الإسكندرية مفتراة هي:

١. الإسكندرية فُلِحَتْ في البداية صلحاً:

((وبعداً عن قصة توزيع الكتب على الحمامات لإحراقها، قالوا إن إحراقها تم أثناء حصار الإسكندرية عن طريق القذائف النارية التي أطلقها العرب أثناء الحصار، نقول: إن هذه حكاية غير متوازنة ضعيفة لا تقوم على أساس. فالعرب لم يطلقوا قذيفة نارية واحدة على الإسكندرية وإنما فتحت صلحاً، فلقد كان عهد عمرو بن العاص إلى المصريين واضحاً وصريحاً التزم به العرب)).

٢. عدم صحة رواية حرقها من قبل عمرو بن العاص في غزوله الثانية:

((مازال بعضهم يحاور في سبيل الدفاع عن هذه الرواية المخترعة فيقولون إن الحريق لم يقع عندما غزا عمرو الإسكندرية؛ فقد فتحها صلحاً ولكنه وقع في غزو عمرو للإسكندرية للمرة الثانية سنة ٢٥هـ ومحاولة إلصاق التهمة بعمر الفاروق أعدل خلفاء المسلمين ينفار هنا من أساسه، فعمر بن الخطاب يكون قد مات سنة ٢٣هـ وهل يعقل أن يستأذن عمرو الخليفة الذي قد مات)).
١٣

٣. عدم ذكر القصة من قبل مؤرخ مصر الأول ابن عبد الحكيم:

((إننا نقول إن (ريسلي) كان أول من تلقف القصة وأذاعها بين كتاب الفرنجة، على الرغم من أن (ابن عبد الحكيم) مؤرخ فتوح مصر الأول، وقد توفي عام ٢٥٧هـ بعد فتح مصر بقرنين لم يذكر شيئاً عن ذلك، ولو كان مثل هذا الحدث الجليل قد وقسع لما أغمض عينيه عنه)).
١٤

٤. خلو الإسكندرية من المكتبات العامة عند الفتح العربي لها:

((عند الفتح العربي كانت الإسكندرية خالية من المكتبات العامة ولم يكن بها سوى بعض المكتبات الخاصة ومكتبات الأديرة وهي التي تدعم التعليم. مدارس الإسكندرية، وهذا ما يؤكد وصف الراهبين حنا مسكوس وزميله صفر وينوس في زيارتهما الإسكندرية قبل الفتح الإسلامي ووصفهما المكتبات الخاصة بها، وهو ما وجدناه في

وصف الأسقف المصري حنا النقويسى في القرن السابع بعد الفتح العربي لها، وأكد ما ذكره القس يعقوب الأدايسى الذي جاء الإسكندرية من أحد أديرة الشام رغباً في تحصيل العلم من مكاتب الإسكندرية الخاصة^{١٠}.

٥. مسألة الحمامات والكنب:

أ. عدم صحة أن الكنب كانت الحمامات سنة أشهر:

ولسنا في حل من تمحيص هذه الفرية، فإن كان عدد الحمامات ستين ألفاً وعدد الكنب كما ذكر في الرواية المذكورة ٥٠٠٠٠ خمسون ألفاً فإن كل حمام يأخذ كتاباً واحداً (أو قل حتى، عشرة كتب) لو كان عدد الحمامات ٦٠٠٠ ستة آلاف فقط) وهذه لا تكفي الحمام ست دقائق بدلاً من ستة شهور. ولا أدل على اختراع القصة من أنها قالوها — هي بذاتها — عن حريق دار الحكمة بالقاهرة، عدد الكنب نفسه وعدد الحمامات نفسها^{١١}.

ب. لم تكن المدن الإغريقية، التي تأثرت بها المدن الرومانية واليونانية، لتهتم الاهتمام البالغ ببناء الحمامات وبأعداد هائلة ضمن المدينة الواحدة، وإنما ببناء الحمامات العامة اعتماداً أساساً على النظافة والتطهير، وبما يتطلبه المسلم من حاجة وظيفية مرتبطة بدعوة الإسلام للنظافة والطهارة بصورة يومية، وبعدم قدرة العامة جميعاً على تضمين منازلهم حمامات خاصة. وهذا ما يبين أن الاستحمام في الحمامات العامة كان سلوكاً اجتماعياً عاماً وجرت عليه العادة في المدينة الإسلامية^{١٢}.

ج. كانت المدن الرومانية واليونانية والإغريقية تؤسس على شكل مستطيل أو مربع. وهنا نصل إلى حقيقة لم يناقشها أحد قبلنا، فالمدينة الإسكندرية كانت قبل الفتح الإسلامي مستطيلة الشكل، ذات طول (٥٠٠٠ خمسة آلاف متر) وذات عرض (١٠٠٠ متر)^{١٣}. وكانت تقطعها الطرق المستقيمة طولاً وعرضاً، ففصل إحدى تلك الطرق الإسكندرية على قسمين، وما يهمنا هنا قبل كل شيء إثبات أكذوبة أن الإسكندرية فيها أربعة آلاف حمام وقتذاك:

فلذا كان طول كل حمام مترين وعرضه مترين = ٢×٤٠٠٠

= ٨٠٠٠ (طول الإسكندرية ٥ آلاف) $٢ \times ٤٠٠٠ = ٨٠٠٠$ (عرضها ١٥٠٠ متر). وحققاً هذه نسبة مضحكة افترضناها لإثبات حقيقة ما، فلا يوجد حمام عمومي في العالم طوله متران وعرضه متران، فأقل حمام عمومي طوله عشرون متراً، وعرضه عشرة أمتار في الأقل. فإذا افترضنا أن هذين الرقمين الأخيرين فعلاً حجم الحمام العمومي حقاً، فتكون النتيجة:

$$٢٠ \times ٤٠٠٠ = ٨٠٠٠٠ \text{ متر.}$$

$$١٠ \times ٤٠٠٠ = ٤٠٠٠٠ \text{ متر.}$$

فإذا كان حجم الأرض المسكونة من مدينة الإسكندرية هو $(١٥٠٠ \times ٥٠٠٠) = ٧٥٠٠٠$ م^٢. ٣٢٠ ألف ناقصاً ٧٥ ألفاً = ٢٤٥ ألف / أي أن مساحة الحمامات الأربعة تشغل مساحة مدينة الإسكندرية كلها زائداً (٢٤٥ ألف م^٢)، وهذه الموازنة تثبت أكذوبة وجود أربعة آلاف حمام، أو حتى ألف حمام في الإسكندرية، فأين يسكن أهالي المدينة إذا كانت مساحة الحمامات أكبر من المدينة. هل كانوا يسكنون في الماء أم في الهواء!

د. الرسالة التي أرسلها عمرو بن العاص إلى عمر [رض]. الذي طلب منه وصف مصر، لم يذكر فيها الحمامات. على الرغم من أنه وصفها بطريقة دقيقة ومفصلة^{١٤}.

هـ. كما قلنا إن المدن الإغريقية القديمة كان لها تأثير في تخطيط المدن، ومن أوضح الأمثلة على تخطيط المدن الإغريقية (مدينة الإسكندرية)، التي خططها المهندس ديتوكراتس Dinocrates الذي يقال إنه استعمل أفكار التخطيط ونظرياته التي نشرها الشبكي هيبوداموس Hippodamos من ميلتوس في القرن الخامس ق. م. وكان طابع هذا التخطيط ونظرياته هو الذي اتبع في الإسكندرية. وهو شوارع مستقيمة تخترق المدينة من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب في خطوط متعامدة، وتقسمها مربعات، يجعلها أشبه بلوحة (الشطرنج)، ولم يذكر في تفاصيل بناء المدينة شيء عن الآلاف المزعومة من الحمامات^{١٥}.

٦. [لم نذكر الحادثة إلا بعد انقضاء سنة قرون على تاريخ

الفتح الإسلامي للإسكندرية. فلو لم تكن حادثة وهمية مفتعلة ومصنوعة من خيال المؤرخين (عبد اللطيف البغدادي) (والقفطي) لأشبعها المؤرخون نقاشاً وتحليلاً، وأثارت جدلاً؛ إذ لم تكن نتائجها تتلاءم وإنسانية الفتحاح الإسلامية، ولكنها لم تكن سوى خرافة، كما يقول (باتلر) خالية تماماً من أي أساس تاريخي)).

٧. لم يتعرض لها البطريق [يوبنخوس] الذي نوسع كثيراً في الكتابة عن فتح الإسكندرية".

٨. كان الأول بالروم في وقتها، وهم خصوم العرب، أن يذكروها في كتبهم بعد الجلاء عن الإسكندرية، وأن يحملوا الكتب معهم عند انسحابهم، وقد بقوا في الإسكندرية قبل دخول الجيش الإسلامي المحاصر لها (١١) شهراً، وهي المهلة التي أعطاها عمرو بن العاص أهلها قبل دخول المدينة".

٩. [زار اثنان من المشغولين بالعلم والكتب مصر قبيل الفتح العربي الإسلامي، هما جون موخوس وصديقه صوفرونوس، فلم يشيرا إلى أي مكتبات عامة، وإنما أشارا إلى مكتبات خاصة كثيرة، مما يرجح عدم وجود أي مكتبة عامة كبيرة في الإسكندرية قبل الفتح]].

١٠. ونورد فيما يأتي آراء بعض كبار المؤرخين والمؤرخين الغربيين حول ذلك:

((المؤرخ لولكيد": لم تبق مكتبة الإسكندرية إلى عهد الفتح الإسلامي مصر حتى يقال إن العرب أحرقوها.

دائرة المعارف الفرنسية": لقد كان عمرو رجلاً واعياً مهذباً لذلك ليس مما يوثق به أن يكون قد أحرق بقايا مكتبة الإسكندرية التي كان المسيحيون قد سبقوه فأعدموها.

دائرة المعارف البريطانية": إن ما ذكره أبو الفرج الملقب عن إحراق العرب لمكتبة الإسكندرية إن هو إلا افتراء وكذب، لأن المكتبة لم تكن عند فتح العرب مصر تحوي شيئاً ذا قيمة بعد ما أصابها من الحرائق قبل العرب بزمان طويل.

غوستاف لوبون": أما ما زعموه من إحراق مكتبة الإسكندرية

لفخرافة لا تصديقها، لأن مثل هذا العمل الوحشي لا يتفق وعادات العرب، بل يتنافى وإياها إلى حد يجعلنا نتساءل كيف رضي بعض المؤرخين أن يقبلوا هذه الخرافة ويسلموا بصحتها؟ لقد تولى كبار المؤرخين من معاصرينا، ومن أسلافنا، تنفيذ تلك القرية تفصيلاً يغنيها عن تناولها ببحث جديد.

إدوارد كيبون": فهؤلاء يعلنون بوضوح أن الكتب الدينية لليهود والمسيحيين، التي يتم الاستيلاء عليها بمقتضى حق الحرب، لا يجوز إلّاؤها في النار، وأن الكتب الوثنية في العلوم للمؤرخين أو الشعراء أو الأطباء أو الفلاسفة يجوز شرعاً أن ينتفع بها المؤمنون.

القرن باللا": يجب أن أعلن أن رواية حرق العرب مكتبة الإسكندرية ليست سوى خرافة خالية تماماً من أي أساس تاريخي)).

قال ريتان من خطاب له في المجمع العلمي الفرنسي (إنه لا يعتقد أن عمر هو الذي أحرق خزانة الإسكندرية، لأنها أحرقت قبله بزمان طويل)).

وقال البرسيم في كتابه الذي سماه (le livre) (الكتاب) ((ولم تحرق خزانة الإسكندرية التي قال بعضهم إنه كان فيها نحو سبعمائة ألف مجلد على يد الإمام عمر ولا بأمره، كما جاء في المصادر. فإن هذه الدعوى من الأغلاط التاريخية العظيمة، إذ لم يكن أثر لهذه الخزانة عندما فتحت العرب مدينة الإسكندرية سنة ٦٤٠ م)).

وقال فوت، وأهلويلر في كتابهما (جنايات الأوربيين) ((إن توفيل هو الذي أحرق خزانة الإسكندرية لا المسلمون، لأن الدين الإسلامي لا يبيح إحراق الكتب)).

وقال مسيرك في كتابه (الإدعاءات الكاذبة) ((إن الإفريج هم الذين أحرقوا خزانة الإسكندرية، والمسلمون هم الذين أدخلوا العلم إلى أوروبا)).

وقال غريفي ((ينقض هذه التهمة ما اشتهر به عمرو بن العاص من سياسة التساهل التي جرى عليها، وشهد له أشهر المؤرخين النصارى الذين كانوا في عهده، كيوحنا النقيوسي في كتابه (تاريخ مصر) الذي وضعه باللغة الحبشية القديمة)).

المصادر

- ١- شحاتة، د. مصطفى أحمد: تاريخ الطب في الإسكندرية - يناير ٢٠٠٠، ص ١١ - ١٥.
- ٢- الحديدي، أ - د. خالد: الوجه العربي لمكتبة الإسكندرية - رسالة دكتوراه، جامعة أنقرة ١٩٨٩، طبعت، سنة ١٩٩٦، ص ٣٩.
- ٣- من الانترنت: موقع يوسف زيدان، ٢٠٠٣.
- ٤- شحاتة: (مصدر سابق)، ص ١٦.
- ٥- غليونجي، د. بول: ابن النفيس - الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة أعلام العرب (٥٧)، ص ٣٥.
- ٦- السامرائي، أ. د. كمال: مختصر تاريخ الطب العربي - دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٤، ج ١، ص ٢٠٢.
- ٧- الحديدي: (مصدر سابق)، ص ٨٢.
- ٨- المصدر نفسه: ص ٨٥.
- ٩- السامرائي: (مصدر سابق)، ج ١، ص ١٧٢.
- ١٠- الحديدي: ص ٨٦.
- ١١- المصدر نفسه: ص ٨٧، ٨٨.
- ١٢- غليونجي: (مصدر سابق)، ص ٤٢ - ٤٣.
- ١٣- الحديدي: المصدر نفسه، ص ٨٩.
- ١٤- المصدر نفسه: ص ٩٢.
- ١٥- شحاتة: ص ٣١.
- ١٦- الحديدي: ص ٨٧.
- ١٧- عثمان، محمد عبد الستار: المدينة الإسلامية (سلسلة عالم المعرفة، أ ب، الكويت، ص ٢٤٦).
- ١٨- لوبون، غوستاف: حضارة العرب، ترجمة عادل زعتر، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٧٩ م. ص ٢١ - ٢٢.
- ١٩- صادق، محمد فرج: فتح الإسكندرية، مكتبة الأهالي، بغداد ١٩٦١ م، ص ١١٢.
- ٢٠- صالح، علي خلف، براءة العرب من إحقاق مكتبة الإسكندرية، مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد ٤٥، نيسان ٢٠٠٤، ص ١١١.
- ٢١- عبد الكريم، محمد ناجي: عمرو بن العاص، مكتبة الأهالي، بغداد، ١٩٣٧، ص ١٦٧، الأعرجي، حمزة حسان: مقالات على هامش التراث، دار آية، الموصل، ٢٠٠٢، ص ١٠٠.
- ٢٢- صالح: المقال (مصدر سابق) ص ١٠٩.
- ٢٣- بتلر: ألفرد، الفتح العربي لمصر، ترجمة محمد فريد، ط ٢، القاهرة، ١٩٣٩ م، ص ١٩٧.
- ٢٤- مجلة العلمية الفرنسية، ترجمة دوجيه قاسم، القاهرة، ١٩٣٩، ص ١١٣.
- ٢٥- دائرة المعارف الفرنسية، ترجمة يوسف صلحان صديقي، دار النشر الكبرى، تونس، ١٩٧٤، ص ٢١١.
- ٢٦- دائرة المعارف البريطانية، سيمر صليبو وزميله، بغداد ١٩٦٧، ص ٣١٥.
- ٢٧- لوبون: حضارة العرب (مصدر سابق)، ص ٢٦٢.
- ٢٨- تاريخ تدهور الإمبراطورية الرومانية: ٣٩٠.
- ٢٩- بتلر: الفتح العربي لمصر (مصدر سابق)، ص ١٩٥.
- ٣٠- أوجرنا هذه الفقرة حتى النهاية عن (علي، محمد كرد: الإسلام والحضارة العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، الطبعة ٣، سنة ١٩٦٨، ج ١، ص ٢١ - ٢٢).

الفارابي

مؤسس الفلسفة الإسلامية

أ. د. الدكتور ناجي التكريتي
جامعة بغداد / مركز إحياء التراث

وأبي بكر الرازي وغيرهما من علماء العقيدة والأطباء الذين مالوا إلى
التفلسف.

لا بد أن الفارابي قد وجد في نفسه نجاسة وذكاء وتطلعاً إلى
ارتشاف المعرفة. لهذه الأسباب، قصد بغداد من أجل دراسة الحكمة
في مدارسها وحلقاتها، التي كانت تنشط في كل مكان.

إن ما يذهل المتبع لدراسة حياة الفارابي، أن أبا نصر حين استقر
في بغداد، لم يكتف بدراسة فرع واحد من فروع المعرفة، بل حاول
أن يحيط بكل صنوف الحكمة، شأنه شأن أي شخص عالى الهمة،
يسعى أن يكون فيلسوفاً متكامل الكيان.

يبدو - كما تذكر المصادر - أن الفارابي حين وصل إلى بغداد لم
يعرف اللغة العربية وإذا كان ملماً بمبادئ اللغة، فإنه لم يكن متمكناً
من اللغة العربية وأسلوبه الكتابي، يشير بوضوح إلى أنه قد تعلم اللغة
العربية، وهو في زمن متقدم من عمره وأسلوبه أيضاً غير مشرق في
الكتابة، كما هو الحال في أسلوب الفيلسوف أبي بكر الرازي، أو
أسلوب إخوان الصفاء، أو الغزالي.

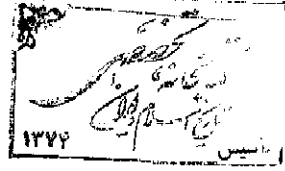
ليس من السهل أن نحكم على جهل الفارابي للغة العربية تمام
الجهل فأبو نصر نشأ وترعرع في بلاد إسلامي، ولا بد أنه درس مبادئ
اللغة العربية في فاراب، ثم اشتغلت نفسه لزيادة الاطلاع والتطلع
على اغتراف العلم من بغداد عاصمة الحضارة وقتذاك.

ولد أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، في مدينة فاراب، وتجمع
المصادر على أن الفارابي حين قدم إلى العراق كان عمره قد تجاوز
الثلاثين عاماً أيضاً على أن الفارابي قد توفي في دمشق عام ٣٣٩هـ
وأنه قد عمر ٨٢ عاماً، فهذا يعني أن تاريخ ولادته هو ٢٦٠
هجري.

لا شك أن بغداد، حين قصدها الفارابي، كانت عاصمة الثقافة
العربية - الإسلامية وحاضرة الدولة العباسية، إن الهجرة إلى بغداد،
من الأقاليم الإسلامية، سواء أكان ذلك من الشرق أم من الغرب،
معروف، كون الطلبة العرب والمسلمين يتجهون إلى بغداد للدراسة
وارتشاف العلم.

إن هذا شيء معروف في مختلف صنوف المعرفة والمجال هنا لا
يتسع لذكر العلماء والأطباء والأدباء الذين قصدوا بغداد من أجل
الدراسة في مدارسها، ونبعوا في الفلسفة والنحو والطب والتاريخ
ورواية الأخبار.

المهم أن بغداد كانت مركزاً حضارياً عربياً كبيراً، في مختلف
صنوف المعرفة. لقد انتقل إلى بغداد علماء اللغة، الذين ورثوا دراسة
اللغة والأدب، في مدرستي الكوفة والبصرة الشهيرتين، حلقات
التصوف موجودة ومدارس الفقه مزدهرة، أما الفلسفة فإنها بدأت
تتحرر من مدارس علم الكلام وتزدهر في بغداد في كتابات الكندي



حسب ويقال إنه كان يحيا من أجر حراسة البستان الذي اتخذه مكاناً للقراءة والتأمل سافر الى مصر سنة ٣٣٨هـ، ثم عاد إلى دمشق فتوفي فيها سنة ٣٣٩هـ.

نبغ الفارابي، بسبب كونه عاش في مرحلة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، في القرنين الثالث والرابع للهجرة. المد الحضاري هذا، الذي عاش فيه الفارابي، كان نتيجة لبناء حضاري، ترجع جذوره إلى الأدب والشعر والحكمة قبل الإسلام، ثم ما جاء به الإسلام من تعزيل القرآن الكريم، وما جرت عليه من شسروح الأحاديث النبوية وفقه الفقهاء، إضافة إلى المدارس الكلامية التي ابتدأت بدراسة القرآن والحديث، ثم كان المعتزلة والأشاعرة.

لعل أول من تفلسف من العرب، هو الكندي الذي تطور فكره من علم الكلام إلى الفلسفة. يمكننا أن نعد الكندي أول فيلسوف، وكان بالإمكان عده مؤسس الفلسفة الإسلامية، لو وصلت إلينا كتبه كاملة. الترجمة كان لها أثر كبير في ثبو وزدهار الفلسفة، ولا سيما تلك الكتب الفلسفية التي ترجمت من اليونانية.

وهكذا ينتهي الفكر الإنساني، شرقية وأعني به ما ترجم من الحكمة الهندية والحكمة الفارسية، وغربية وهو ما ترجم من اليونانية، حين سادت الفلسفة العربية - الإسلامية، وازدهرت في بغداد، مشعل النار، التي أنارت حضارتها دروب الجهل في أوربا. وهكذا أستطيع أن أعد الفارابي هو مؤسس الفلسفة العربية - الإسلامية، لما قدم من فكر فلسفي أصيل، في شتى صنوف المعرفة، فمشهورة، وقد ائثرت في فلاسفة المغرب، الذين أثروا بدورهم في أوربا. إنه المعلم الثاني، وقد اشتهر كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) حتى أنه عرف بصاحب المدينة الفاضلة.

لا شك أن فكر الفارابي مزيج من الدراسات القرآنية وما تبعها من مدارس فقهية وكلامية، ومن تأثره بالفلسفة اليونانية، ولا سيما فلسفتي إفلاطون وأرسطو. الفارابي درس الفلسفة اليونانية وتأثر بها، غير أنه وقف موقف الدارس الناقد المتفحص، الذي يقبل شيئاً

تشير المصادر إلى أن الفارابي درس النحو والبلاغة في حلقة السراج اللغوية التي كان يعقدها في بغداد لتدريس فنون اللغة والنحو والبلاغة. إن هذا يعني أن الفارابي لم يبدأ من الصفر بل إنه أتقن اللغة على يد عالم نحوي كبير في بغداد هو السراج.

الفارابي - إلى جانب دراسته للنحو وتعمقه في النحو - درس الطب والموسيقى وعلم الفلك والرياضيات، هذا إلى جانب الفلسفة والمنطق اللذين تعلمهما على أيدي أشهر مدرسيه للفلسفة وهما يوحنا حيلان وأبو بشر متى بن يونس.

أشتهر الفارابي، في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، مترجماً وشارحاً ومؤلفاً، حتى أنه عده مؤسس الفلسفة الإسلامية فقد قدم كثيراً من مؤلفات إفلاطون وأرسطو، بطريقة شراح متمكن للفلسفة اليونانية، كما أنه ألف أكثر كتبه في بغداد.

وهو فضلاً عن ذلك، صار معلماً للفلسفة، كأي فيلسوف موسوعي، مطلع على شؤون الفلسفة، تاريخاً وجوهرًا، فقد استطاع أن يكون مدرسة، امتد أثرها إلى نهاية القرن الرابع الهجري، عرفت بمدرسة بغداد الفلسفية. إنهم تلاميذ الفارابي، الذين يعدون في كتابهم من صغار الفارابين.

لعل أشهر تلاميذ الفارابي، هو يحيى بن عدي التكريتي، الفيلسوف المشهور، الذي رأس منطقة بغداد بعد الفارابي، وإن من طلبة تلك المدرسة المشهورين أبو سليمان المنطقي وابن زرة وابن الخمار ومسكويه وأبو حيان التوحيدي وأبو يوسف العامري.

غادر بغداد إلى حلب في أواخر حياته، وبالتحديد في سنة ٣٣٠ هجرية بقي طوال حياته مخلصاً بقية حياته لدراسة الفلسفة وتدريسها، قانعاً بحياة بسيطة زاهدة، حتى أنه قيل، حين قضى سنواته الأخيرة في حلب، كان يعيش من أجره حراسته لبستان انقطع فيه، من أجل الدراسة والتأمل والتأليف.

المهم أن الفارابي قد اشتهر فيلسوفاً كبيراً، وذاع خبره، فاستدعاه سيف الدولة الحمداني، ويقال إنه خصص له راتباً، اكتفى الفارابي بأخذ ما يقيم أوده، وقيل إنه اكتفى بأخذ أربعة دراهم

ويرفض شيئاً آخر.

الرازي والفارابي وابن سينا التي كانت تدرس كتب الطب منها، إلى عهد قريب في الجامعات الاوربية.

ولد الفارابي في فاراب وهذا ما يتفق عليه أغلب مؤرخي الفلسفة، أما ابن النديم والبيهقي فأطلقا على المدينة اسم فارياب. مع ذلك فإن ابن النديم ذكر أن فارياب تقع في خراسان والبيهقي قال إنها في تركستان.

المهم في الأمر أن أبا نصر قد ولد في منطقة تقع ضمن الدولة العربية الإسلامية، التي عاصمتها بغداد. الآن نلاحظ أن دولاً عامة تحتفل بذكراه. روسيا السوفيتية كانت تحتفل بذكرى الفارابي، لأنه ولد في كازاخستان، وإيران تحتفل به لأن منطقة خراسان تقع ضمن حدود إيران. وتركيا تحتفل به، لأنها تظن أن عروقه تركية. سوريا تحتفل أيضاً، لأنه عاش رديحاً من حياته في حلسلب. كل هذه الاحتفالات علامات ثقافية صحية لا بأس بها، لكن العاصمة المهمة في حياة الفارابي، التي من حقها أن تحتفل بذكراه كل عام، هي بغداد عاصمة الخلافة، التي كان لها الأثر الأكبر في ثقافته وإرساء أستاذه

في الفلسفة.

تذكر أكثر المصادر أن الفارابي حين وصل إلى بغداد، قد تجاوز الثلاثين من سني عمره. الشيء. المؤسف أن تاريخ حياة الفارابي قبل مجيئه إلى بغداد شبه مجهول لكثير من الدارسين، لم يشتر إلى ذلك مؤرخو حياته، ولا ذكر دارسو فلسفته تاريخ حياته الأولى، ولا سيما طفولته وشبابه.

المعروف عن الفارابي أنه كان يجيد أكثر من لغة من اللغات الحضارية المعروفة، التي يمكنه بما أن يطالع على مصادر الثقافة ولا سيما كتب الفلسفة من تلك اللغات التي كان يجيدها - إلى جانب اللغة العربية - اللغات الفارسية والتركية والآرامية والسريانية واليونانية. إن تعلمه لهذه اللغات، وربما هناك لغات محلية قد أتقنها، تدل على أنه قد ساخ في كثير من البلدان في شبابه. إن سن الشباب يساعد على السفر وتحمل مشاق الرحلات، كما أن سن الشباب يساعد على تعلم اللغات بيسر وسهولة.

لا ضير في ذلك، إذا علمنا أن الحضارة الإنسانية واحدة، والحضارات المحلية كالأقمار تأخذ بمقدار وتعطي بمقدار. إذا كان لكل حضارة محلية طابعها الخاص، فإن الحضارة الإنسانية، هي البحر المحيط، الذي يشترك فيه الإنسان، في كل مكان وزمان.

لا شك أن الفارابي منطقي كبير ورياضي ممتاز ولو لم يكن رياضياً كبيراً، لما استطاع كتابة كتابه الشهير (الموسيقى الكبير)، أما في المنطق فإنه كان أستاذ فلاسفة بغداد، حتى أن تلاميذه قد اشتهروا باسم منطقة بغداد من بعده، مثل يحيى بن عدي التكريتي وأبي سليمان المنطقي وابن زرعة وابن الخمار وغيرهم.

ربما كان الفارابي قد درس الطب، لكنه حرفة الطب. المهم القول إن الفيلسوف ينبغي أن يدرس الطب وباقي العلوم، إضافة إلى دراسة اللغة والأدب، بعض الفلاسفة مارس الطب عملياً إلى جانب الفلسفة مثل أبي بكر الرازي.

المهم القول إن المسلمين لم يكتفوا بالدراسات النظرية، بل كان لهم دور كبير في العلم العملي، إن منهجهم التجريبي معروف، بتلهم الذين أسسوا الاتجاه التجريبي، وأخبارهم مشهورة في تشريح الجسم الإنساني وقياس الأرض وصنع العدسات.

إن المنهج العلمي التجريبي، كان له أثره الواضح في الحضارة الأوربية، حين وصلت النظريات العربية مكتوبة، عن طرق كثيرة مثل الأندلس التي كان يدرس الأوربيون في مدارسها العربية، كما أن صقلية كانت واسطة نقل إلى روما. الحروب الصليبية واتصال الأوربيين بالشرق العربي مباشرة، نقل إليهم كثيراً من النظريات العلمية.

لعل أهم الكتب العلمية العربية التي أرخت لعلوم الفلاسفة العرب وذكرت كتبهم بالتفصيل هي: كتاب الشهريست لابن النديم، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، وكتاب أخبار الحكماء للقفطي، وكتاب الحكماء لابن جليجل، وكتاب طبقات الأئمة لصاعد الأندلسي، هذا إلى جانب كتب الفلاسفة العلماء أنفسهم مثل:

مهما يكن، فإن تلك الحقبة الأولى من حياته ما تزال مجهولة أمام الدارس. السبب - كما يخيل إليّ - أنه لم يكن مشهوراً في شبابه، كما أنه لم يؤرخ لحياته بنفسه، كي يطلع الآخرون على سيرته، كذلك فإنه إذا طوف في المدن العربية والإسلامية، فإنها كلها كانت تقع ضمن دولة الخلافة العربية الإسلامية.

لم نخبرنا كتب تاريخ الفلسفة، أن الفارابي سافر إلى اليونان - مثلاً - للاطلاع على الفلسفة اليونانية في مهاتها، أو أنه قصد الهند للاطلاع على حكمتها. إنه ربما تجول دارساً في مدن عربية وإسلامية، كأبي طالب علم في شبابه، وهذا شيء معروف، لا يجلب انتباه أحد، ولا حدث غريب كي يلفت أنظار المؤرخين.

يرى بعضهم أن الفارابي، قد تعلم اللغة العربية في بغداد، وأنه كان يجهل اللغة العربية قبل وصوله إليها. إن هذا يعني أن الفارابي دخل بغداد أعجمي اللسان. هذا الرأي غير منطقي ولا يقبل التصديق لأسباب عدة لعل أهمها هو أنه من غير المعقول أن يتعلم إنسان لغة جديدة وهو في العقد الرابع من عمره، وينبغي فيها فيلسوفاً وكتاباً في أدق وأعقد شؤون المنطق والفلسفة، السبب الثاني أن اللغة العربية هي لغة الثقافة في الأمصار. إن كثيراً من الفلاسفة نبغوا في الفلسفة والطب، وقرأوا وكتبوا في اللغة العربية مؤلفاتهم الخالدة، وهم في بلاد الأعاجم، كابن سينا مثلاً، السبب الثالث، أنه اتفق مع بعض لحاة بغداد المشهورين مثل ابن السراج أو أبي سعيد السيرافي، أن يعلم النحوي أصول الفلسفة والمنطق، والنحوي يعلمه أصول النحو. إن هذا الرأي الأخير يبرهن على أن الفارابي كان يجيد اللغة العربية، وإلا كيف كان يعلم أساتذة النحو الفلسفة أما دراسته على يد النحويين فهذا يدل على أنه يعرف اللغة، ولكنه أراد أن يتقن قواعد النحو إتقاناً كاملاً، كي يتمكن من الكتابة. السبب الرابع أن من المعروف، أن الفارابي يتقن لغات عدة. هل من المعقول أنه تعلم لغات ثانوية عدة، من غير أن يدرس اللغة العربية، وهي اللغة الأم، لغة الحضارة العربية الإسلامية، في رقعة الدولة الممتدة من الأندلس إلى الصين.

أما دراسته للفلسفة، فقد كانت على مرحلتين المرحلة الأولى في حران التي على يد يوحنا بن حيلان (ت ٣١٨هـ) والمعروف أن حران التي تقع في شمال العراق، كانت مركزاً للصائبة، وكانت مشهورة بدراسة الفلسفة، وترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة السريانية، أو إلى اللغة العربية مباشرة، المرحلة الثانية من حياته التعليمية كانت في بغداد حين درس الفلسفة والمنطق على أستاذين كبيرين، هما يوحنا بن حيلان نفسه بعد انتقاله إلى بغداد، وعلى متى بن يونس (ت ٣٢٨هـ) المشهور بتدريس الفلسفة والمنطق والمترجم للفلسفة من اللغة اليونانية واللغة السريانية.

إذا كان الفارابي قد وصل إلى بغداد في بداية القرن الرابع الهجري، فهذا يعني أنه قد وجد بغداد في عز رقيها الحضاري، إذا ما علمنا أن القرن الرابع الهجري قد سجل المد الحضاري الحقيقي، للحضارة العربية الإسلامية، في الفلسفة والنثر والشعر والتأليف في مختلف صنوف المعرفة، من علم وطب وفلك وهندسة هذا إضافة إلى أن بغداد قد ترجمت في بيت الحكمة كثيراً من كتب الفلسفة اليونانية، منذ أواخر القرن الثاني الهجري، وعلى امتداد القرن الثالث الهجري، قام بالترجمة، مترجمون أفذاذ، من أمثال ابن ماسويه وحنين بن إسحاق وابنه إسحاق بن حنين، ويحيى بن عدي التكريتي وغيرهم.

حين مكث الفارابي في بغداد ما يزيد عن عشرين عاماً، التي كانت أخصب سني حياته على الإطلاق، إنه إضافة إلى أستاذه اللذين علماه المنطق والفلسفة، يوحنا بن حيلان ومتى بن يونس، وفضلاً عن قراءاته الشخصية في فنون الكتب فإن بغداد كانت تزخر بالعلماء من كل صنوف المعرفة. كانت هناك المدارس الفقهية، وكانت المدارس الكلامية، والحوار ما زال قائماً بين أرباب العقول وأرباب النقل، هذا إلى جانب المدارس الصوفية، حين كانت بغداد تزخر بكثير من أقطاب التصوف.

لا شك أن الفارابي قد اغترف من معارف كل فئة من هذه الفئات، وهذا ما ظهر لاحقاً في سلوكه الزاهد في الحياة، الذي هو

أقرب إلى حياة المتصوفة، أما كتاباته، فكانت عبارة عن دوائر معارف، اتسعت لكل صنوف المعرفة، من فلسفة ومنطق وفن واجتماع ونفس وتصنيف العلوم.

اتجه بعد ذلك إلى بلاد الشام، كما أنه قد زار القاهرة ذهب في أول الأمر إلى حلب، وعاش في كنف أميرها سيف الدولة الحمداني، ثم سافر بعد ذلك إلى مدينة دمشق وأقام فيها حتى وفاته فيها عام ٣٣٩هـ. لاشك أنه عاش في دمشق حياة نسل وزهد في بستان كما يقال، يخلو للتأمل والتأليف بعيداً عن الزحام والضوضاء.

لا جدال في أن الفارابي هو مؤسس الفلسفة الإسلامية إنه إضافة إلى كتاباته الكثيرة في صنوف المعرفة فهو قد فسر الفلسفة اليونانية، وقرأها للأذهان، ولا سيما كتاباته المقارنة بين فلسفتي إفلاطون وأرسطو.

حين غادر بغداد إلى حلب ودمشق خلف وراءه مجموعة من مناطق بغداد، رأسهم بعده يحيى بن عدي التكريتي، اشتهرت هذه المدرسة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وكان لها أثرها الواضح في الثقافة العربية. عرفت هذه المدرسة باسم مدرسة بغداد الفلسفية أو مدرسة أبي سليمان المنطقي السجستاني لأن الأعضاء كانوا يجتمعون في بيته.

عرف فلاسفة بغداد هؤلاء الذين اشتهروا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري أنهم فارابيون صغار. السبب في وصفهم فارابين، لأنهم كانوا تلاميذه ومتأثرين بمنطقه أما أنهم صغار لأن لا أحد منهم وصل إلى مرتبة عالية في الفلسفة، من هؤلاء يحيى بن عدي التكريتي وأبو سليمان المنطقي، وابن الخمار وابن زرعة وغيرهم كثيرون.

الأديب العربي الكبير أبو حيان التوحيد منهم فضلاً عن كونه كاتباً كان يتفلسف بسبب اتصاله بهم واجتماعه معهم وتلمذهم عليهم، ولهذا عرف أنه "أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء" لقد أرخ أبو حيان التوحيد اجتماعهم وكتب عن أخبارهم في كتابيه الشهيرين من (المقابس) و (الإمتاع والمؤانسة). ولعل أعضاء هذه

المدرسة لهم الفضل الكبير على أحد تلاميذهم الذي اشتهر باسم ابن مسكويه.

أما تلميذه غير الزماني فهو الفيلسوف الكبير والطبيب المشهور ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) وهو يقر بفضل الفارابي على الرغم من أنهما لم يلتقيا. ابن سينا يعترف بفضل كتب الفارابي الفلسفية عليه من ناحيتين، الناحية الأولى أن فلسفة الفارابي أغنت عقله، إضافة إلى أن كتب الفارابي - كما يعترف ابن سينا - قربت إليه الفلسفة اليونانية وأوضحتها له، وجعلته يدخل بسهولة إلى مغاليق الفلسفة اليونانية.

نلاحظ أن ابن سينا يعترف صراحة بتأثير الفارابي فيه، حين يقول:

"أما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان فيكاد يكون أفضل من سلف من السلف". أما فلاسفة المغرب في الأندلس فإن أثر الفارابي فيهم واضح وأهم يكبرون فلسفته وآراءه ويقدرّون ما قدم للفلسفة من تأليف وشروح لعل أهم الذين أثر فيهم من فلاسفة المغرب ويعترفون بفضل ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) وابن سينا (ت ٦٦٩هـ) وابن طفيل (ت ٥٨٩هـ) وابن باجة (ت ٥٣٣هـ).

إن فلاسفة المغرب هؤلاء قد تأثروا بشكل واضح بفلسفة الفارابي، وهم يعترفون بذلك ويمكننا أن نقدر مدى أهمية تأثير فلسفة الفارابي في فلاسفة الأندلس، إذا ما عرفنا أن فلسفات وآثار هؤلاء قد أثرت تأثيراً كبيراً في نهضة أوروبا الثقافية وأن الدراسات عن فلسفة ابن رشد والرشدية أشهر من أن تذكر في المحافل والجامعات الأوروبية ولا سيما في التيار الفلسفي الأرسطي من فلاسفة أوروبا. في القرون الوسطى. إن تصوف ابن سينا واضح في كثير من الفلاسفة والكتاب الأخلاقيين في أوروبا. أما ابن طفيل، فإن قصته حي ابن يقظان قد أثرت تأثيراً مباشراً في الرواية الأوروبية بل إنها هي التي وجهت أدباء أوروبا نحو كتابة الرواية ورسم خططها حين اقتفوا أثرها في كتابة رواياتهم، اعتباراً من الكاتب الإنجليزي دانيال ديفو الذي كتب روايته الشهيرة روبنسون كروسو، التي كان لها أثر

كبير في الرواية الأوربية ورسم درب كتابة الرواية عند كثير من الروائيين، مع أن أثر قصة حسي بن علي طالع واضح جداً في رواية روبنسون كروزو.

إن من حق الفلاسفة العرب الاعتراف بفضل الفارابي عليهم والإشادة به فإنه إذا ما عرفنا أن فلسفة الفارابي تميزت بالموسوعية لأنه كتب في كل صنوف المعرفة، إلى جانب دراسته لفلسفتي أفلاطون وأرسطو دراسة معمقة وتوضيحها وإلقاء الضوء على الناحية من مصطلحاتها.

لقد اشتهر كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو طاليس" بشأن الفارابي فيلسوف تأملي تأولي، يحاول التوفيق والتسقي، بطريقة عقلية منطقية. وعلى الرغم من أن البعض انتقد الفارابي لأنه يدرك أن كتاب الربوبية (أثولوجيا) هو لأرسطو طاليس، ولكن مع ذلك فإذا كان الفارابي أدرك الهدف به المقاربة بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو فإننا نعرف جيداً أن أرسطو تلميذ أفلاطون المباشر وأن فلسفة أرسطو ما هي إلا صدى وشروح لفلسفة أساتذته أفلاطون.

ترك الفارابي كتابات فلسفية ضخمة، شملت مختلف فروع المعرفة. وكما ذكرت أعلاه، فقد كتب الفارابي في المنطق والطبيعيات والرياضيات وما بعد الطبيعة والفلك والموسيقى والطب والشعر والخطابة والسياسة والاجتماع هذا إضافة إلى كتبه التي خصصها لشرح الفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفتي أفلاطون وأرسطو.

دهما يكن فإن الفارابي قد خلف أكثر من مائة كتاب ورسالة، ضاع قسم منها - كما هو شأن كثير من تراثنا الأدبي والفلسفي، بسبب ما أصاب بسفداد من فيضانات ومن غزوات الأجانب مثل المغول الذين أحرقوا كثيراً من الكتب أو أغرقوها في نهر دجلة، أو الأتراك الذين نقلوا كثيراً من كتب بغداد إلى استنبول وأودعوها في الدواليخ والكهوف الرطبة المظلمة - وقسم من كتب الفارابي قد نشرت وطبع بعضها طبعات محققة تحقيقاً عاماً وبمجهودها نشر

فحسب، أما القسم الثالث فما تزال مخطوطة ترقد على رفوف المكتبات.

إن غزارة مؤلفات الفارابي جعلت بعض كتبه متداخلة وبخاصة كتبه المنطقية والسياسية السبب يعود إلى كثرة الشروح وربما السبب يرجع إلى النساخ أيضاً. كتبه في السياسة والاجتماع أشبه بشروح وتعليقات على ما جاء من آرائه الفلسفية في كتابه الشهير "آراء أهل المدينة الفاضلة".

الغريب في الأمر، أن مؤرخي الفلسفة لم يذكروا، عدد كتبه كاملة، كما أنهم يختلفون في ذكرها ولم يتفقوا على ذكر عدد مؤلفاته كما هو شأنها، ربما أن السبب يعود لعدم اطلاع أولئك المؤرخين على فهرس الكتب اطلاعاً كاملاً وربما يرجع السبب إلى كونهم عاشوا في عصور متباعدة. ابن النديم في كتاب "الفهرس" يذكر للفارابي سبعة كتب فحسب. صاعد الأندلسي في كتاب طبقات الأمم" يدرج فقط أربعة كتب لا أكثر جمال الدين القفطي في كتابه "تاريخ الحكماء" يذكر أربعة وسبعين كتاباً من مؤلفات الفارابي، أما ابن أبي أصيبعة في كتابه "طبقات الأطباء" فيسبى مائة وثلاث عشرة كتاباً من كتب الفارابي.

لا شك أن الفارابي بدأ التأليف بالكتب المنطقية سواء أكانت تلك الكتب التي ألفها من وضعه أم تلك التي وضع عليها شروحه المطولة وتفسيراته المبسطة. أما الكتب السياسية والاجتماعية فقد جاء تأليفها متأخراً وربما كتبها خلال إقامته في دمشق في سنواته الأخيرة. أما في المنطق فمن كتبه "الأوسط الكبير" ويشمل المدخل على "إيساغوجي" و"المقولات" و"كتاب العبارة" و"التحليلات الأولى" وهي القياس و"التحليلات الثانية" وهي البرهان و"كتاب الجدل" و"كتاب السفسطة" الحكمة الموهبة و"كتاب الخطابة" و"المختصر الصغير" في المنطق على طريقة المتكلمين و"فصول" يشتمل على ما يضطر إلى معرفته من أراد الشروح في صناعة المنطق و"كتاب الألفاظ المستنبطة في المنطق" و"رسالة في قوانين صناعة الشعراء".

أما كتبه في العلم الطبيعي، وتجميع الطبيعة والنفس معاً أهمها

كصاحب المدينة الفاضلة و"تحصيل السعادة" و"التبليغ على سبيل السعادة" و"السياسة المدنية" و"الفصول المدنية" و"كتاب تلخيص نواميس إفلاطون" و"كتاب الحملة" وله شرح على كتاب "الأخلاق" لأرسطوطاليس.

وفي ما بعد الطبيعة فمن أهم كتبه "كتاب الحروف" و"كتاب التعليقات" و"فصوص الحكم" و"فلسفة إفلاطون" و"فلسفة أرسطوطاليس" و"عيون المسائل" و"أغراض ما بعد الطبيعة" و"الواحد والوحدة" و"رسالة في العلم الإلهي".

في الموسيقى له كثير من الرسائل والكتب أهمها "الموسيقى الكبير" الذي يعد أدق ما دون من هذا العلم في العصور القديمة والحديثة. في كتابه هذا يذكر الفارابي ما أضافه من جديد في الموسيقى من الناحية العملية.

"شرح كتاب الطبيعة لأرسطوطاليس" و"كتاب في أصول علم الطبيعة" و"رسالة في أحكام النجوم" و"رسالة في الخلاء" و"شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس" و"رسالة في وجوب صناعة الكيمياء" و"رسالة في علم المزاج" و"رسالة في معاني العقل" و"رسالة في ماهية النفس".

أما في الرياضيات، فمنها "شرح للمقالة الأولى والخامسة من كتاب إقليدس" و"رسالة في دقائق الأشكال الهندسية" و"كتاب المنتخب من المدخل في علم الحساب".

في حقول المعرفة العامة له "كتاب إحصاء العلوم" الذي يعد أول موسوعة لتحديد العلوم ومصادرها والتعريف بها و"كتاب الجمع بين الحكميين إفلاطون وأرسطوطاليس".

أما في الاجتماع والسياسة والأخلاق فله "كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة" وهو من أهم كتبه في هذا الشأن وقد اشتهر الفارابي



مركز تحقيقات كتابت وعلوم اسلامی المصادر

- ١- الفارابي محمد أبو النصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت ١٩٥٩.
- ٢- الفارابي محمد أبو النصر: التبليغ على سبيل السعادة، بيروت ١٩٨٥.
- ٣- الفارابي محمد أبو النصر: تحصيل السعادة، حيدرآباد الدكن ١٣٤٦هـ.
- ٤- الفارابي محمد أبو النصر: السياسات المدنية، بيروت ١٩٦٤.
- ٥- الفارابي محمد أبو النصر: الثمرة المرضية طبعة ليدن.
- ٦- الفارابي محمد أبو النصر: الفصول المدني كامبردج ١٩٦١.
- ٧- الفارابي محمد أبو النصر: كتاب الملة، بيروت ١٩٧٠.
- ٨- الفارابي محمد أبو النصر: كتاب التعليقات، بيروت، ١٩٨٨.
- ٩- إفلاطون: كتاب الجمهورية، القاهرة.
- ١٠- أرسطو: السياسة، دمشق ١٩٥٧.
- ١١- الفارابي: الموسيقى الكبير، القاهرة ١٩٦٧.
- ١٢- حسين محفوظ وجعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي، بغداد ١٩٧٥.
- ١٣- رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة ١٩٦٩.
- ١٤- رسائل الرازي الفلسفية، القاهرة ١٩٣٩.
- ١٥- أبو حيان التوحيدي: المقابسات القاهرة ١٩٢٩.
- ١٦- أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، بيروت.
- ١٧- ابن النديم، الفهرست القاهرة ١٣٤٣هـ.
- ١٨- ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، القاهرة ١٨٨٢.
- ١٩- القفطي: أخبار الحكماء، لايزيك ١٩٠٣.
- ٢٠- صاعد الأندلسي: طبقات الأمم.
- ٢١- أرسطو: كتاب الأخلاق.
- ٢٢- ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، بيروت.
- ٢٣- جان جاك روسو: العقد الاجتماعي.
- ٢٤- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة القاهرة ١٩٦٢.



أبو بكر محمد بن زكريا الرازي

أحمد عبد الباقي

الرازي الطبيب

[١]

مولد الرازي ونشأته

لا نعرف عن مولد الرازي ونشأته إلا التمر اليسير من المعلومات المتناثرة، لأن المصادر الأولى التي ترجمت له أغفلت سنة مولده واختلفت في سنة وفاته، فقد اكتفى ابن النديم بالقول: "إنه من أهل الري". وقال ابن أبي أصيبعة إن مولده ونشأته بـ"الري" وانفرد البيروني بتثبيت تاريخ ولادته ووفاته ومقدار عمره، فيقول إن الرازي ولد بالري في غرة شعبان سنة إحدى وخمسين ومائتين، وتوفي بها في الخامس من شعبان سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة، وكان قد بلغ من العمر اثنين وستين سنة قمرية وخمسة أيام، أو ستين سنة شمسية وشهرين ويوما واحداً". ويعد ما أثبتته البيروني مقبولاً في ضوء ما تذكره المصادر الأولى عن حياة الرازي، مالم يظهر من الأدلة ما يدحضه.

أما عن نشأته فقد علمنا أنه ولد بمدينة الري وبها نشأ وإليها نسبته وكانت الري آنذاك أكبر قصبات إقليم الجبال ومن مراكز العلوم العربية والإسلامية الهامة وهي تقع في الشمال الشرقي من الإقليم. ويقول عنها ياقوت الحموي ((وليس بالجبال بعد الري أكبر من أصبهان والري مدينة ليس بعد بغداد في المشرق أعمر منها

فتحتها العرب سنة (١٩-٢٠) ولما قدم المهدي الري في خلافة المنصور بنى بها مدينة الري التي بها الناس اليوم، وجعل حولها خندقاً وبنى بها مسجداً جامعاً وجرى ذلك على يد عمار بن أبي الخصيب، وكتب اسمه على حائطها، وتم عملها سنة (١٥٨) وجعل لها فصيلاً يطبخ بها قارقين آجر، والقارقين الخندق، وسماها الحمدية". ولما عهد المكتفي بالله بولايتها إلى ثاني أمراء السامانيين إسماعيل بن أحمد في سنة (٢٨٩) استعمل هذا عليها ابن عم الأمير منصور بن إسحاق، فقدمها في سنة (٢٩٠). وهو الذي صنف له أبو بكر الرازي (كتاب المنصور في الطب، وقدم له كتابه (الطب الروحاني)).

ويظهر أن الرازي مارس في مطلع حياته بعض المهن كالصيرفة والصياغة، كما هوى الموسيقى والغناء. فسُمت همته فأعرض عن ذلك وانصرف إلى طلب العلم. وقد تلقى تعليمه أول الأمر على شيوخ مدينة الري وعلمائها فتشقق ثقافة عربية إسلامية فدرس الأدب وقال الشعر. ولما ضاقت الري عن طموحاته العلمية أخذ ينتقل في البلدان شأن طلاب العلم والمعرفة حينذاك فقدم بغداد وبها ظهر ميله إلى دراسة الطب يقول ابن أبي أصيبعة إن الرازي قدم بغداد وله من العمر نيف وثلاثون سنة، وإنه دخل البيمارستان العضدي ليشاهده. فسأل شيخ الصيادلة عن الأدوية

وسأل الأطباء عن ظاهرة طفل ولد برأسين فأعجبه ما سمع ولم يزل يسأل عن شيء شيء ويقال له وهو يعلق بقلبه حتى تصدّي لتعلم الصناعة^(١). ولما كان عضد الدولة قد تولى الأمر ببغداد في السنوات (٣٦٧-٣٧٩) في أيام الخليفة الطائع لله، فإن البيمارستان المذكور كان البيمارستان المعتضدي الذي أسسه بدر المعتضدي مولى الخليفة المعتضد بالله وأحد كبار قواده وإليه نسبته ويظهر أن ابن أصيبعة واهم في ذلك.

أما عن تعلم الرازي صناعة الطب، فقد جاء في عدد من المصادر أنه تعلم الصناعة بين الثلاثين والأربعين من عمره. يقول ابن أبي أصيبعة ((وأما صناعة الطب فإنما تعلمها وقد كبر، وكان المعلم له في ذلك علي بن ربن الطبري))^(٢). ويقول ابن خلكان ((وكان اشتغاله به (بالطب) على كبر، يقال إنه لما شرع فيه كان قد جاوز الأربعين سنة من العمر))^(٣) وقال مثله الصفدي في كتابه نكت الهميان^(٤). ولكن هناك من الأدلة ما يناقض ذلك، منها أن ابن جليل يقول عن الرازي ((كان في ابتداء نظره يضرب العود، ثم نزع عن ذلك وأكب على النظر في الطب والفلسفة فبرع فيهما براعة المتقدمين))^(٥) وقد أيدته القفطي ونقل قوله^(٦). ويقول ابن صاعد الأندلسي ما يشبه هذا أيضاً^(٧) ومنها أن كثرة مصنفات الرازي الطبية، وبعضها بعدة مجلدات وأنه توفي في الثانية والستين من عمره، فإن المدة بين تعلمه صناعة الطب ووفاته لا تكفي لإنجاز هذا العدد من المصنفات لا سيما أنه كان يصرف جل وقته في العمل في البيمارستان أو في مزاولة المرضى. كما أن ما ذكره ابن أبي أصيبعة فيه تناقض وخطأ أما التناقض فظاهر بين قوله إن الرازي تعلم الصناعة وقد كبر وقوله إن الرازي اشتغل بالعلوم العقلية من صغره ومن المعلوم أن من العلوم العقلية الفلسفة والطب وعلم الكلام. وأما الخطأ فهو قوله إن المعلم له في الطب علي بن ربن الطبري لأن الرازي ولد بعد وفاة ابن ربن المتوفى سنة (٢٤٧) فلم يدركه الرازي المولود في سنة ٢٥١ اللهم إلا إذا كان ابن أبي

أصيبعة يقصد أن الرازي درس كتاب فردوس الحكمة لابن ربن المذكور. إن هذه الأدلة تجعل القول إن الرازي تعلم الصناعة على كبر مردوداً.

وهناك إشارة صريحة للرازي نفسه في كتابه السيرة الفلسفية إلى أنه مال إلى الدراسة منذ حداثة، فقد جاء في خاتمة قوله ((فأما محبتي للعلم وحرصي عليه واجتهادي فيه فمعلوم عند من صحبني وشاهد ذلك مني أني لم أزل منذ حداثتي وإلى وقتي هذا مكباً عليه))^(٨). وقد عثر على مخطوط لأحد ملخصات الرازي هو ((تجارب البيمارستان)) كتب في الأغلب في القرن السابع وجاء في أوله: مما كتبه محمد بن زكريا الرازي في حداثة وقد عد محقق المخطوط الدكتور البيزكي اسكندر هذا القول دليلاً قاطعاً على أن الرازي بدأ يتعلم صناعة الطب في سن حداثة وليس بعد الثلاثين أو الأربعين من عمره. وعزز رأيه بأن بساطة المادة الطبية الواردة في الملخص وبدائيتها وأنه لم يكن للرازي في كتابتها أي جهد واضح، بخلاف طريقته في كتبه الأخرى، وعمله في هذا الملخص لا يعدو النقل والتجميع الأمر الذي يدل على حداثة عهده بالطب^(٩).

على أن ورود العبارة المذكورة في أول الملخص قد تكون من إضافة الناسخ لا سيما إن المخطوط ليس بخط الرازي نفسه، مما يضعف الاستنتاج الذي توصل إليه الدكتور اسكندر. وسواء أكان الرازي قد درس صناعة الطب في حداثة أم أنه تصدى لها على كبر من سنه، فإنه انصرف إليها وأمعن في دراستها، حتى نبغ واشتهر فصار أكبر أطباء العرب في نهاية القرن الثالث وأوائل القرن الرابع. لقد اهتم الرازي بالتواضع والرزانة والقناعة وحب الآخرين. وقد أشادت مصادرنا الأولى بسلوكه وأخلاقه، فكان كريماً متفضلاً باراً بالناس حسن الرأفة بالفقراء منهم حتى أنه كان يجرى عليهم الجرايات الواسعة ويمرضهم^(١٠). كما كان معطاء لا يخل بعلمه وخبرته على أحد من أبناء صناعته أو طلابه الذين كان

يتعهدهم حتى بعد انتهاء دراستهم عليه. وهو يحاول في جميع مؤلفاته أن يقدم ما لديه من علم وخبرة ليفيد منها أهل الصناعة ومحبو العلم. كما سنلمس ذلك في سلوكه مع الأطباء الذين سذكروه في فصل قادم.

اتصل الرازي ببعض أمراء الولايات وصار طبيبهم الخاص مرة ما، فكان أثيراً عندهم محترماً. غير أن علاقته بهم لم تزد على رعاية شؤونهم الصحية ومحضهم المشورة. وهو يقول إنه لم يصحب السلطان سوى صبية متطبب ومنام، يتصرف في أمرين: علاجه في وقت مرضه، وإيناسه والمشورة عليه، وإنه لم يظهر منه شره في جمع المال^(١١).

أما عن إدارته بيمارستان بغداد فيقول ابن أبي أصيبعة إنه كان متولياً تدبير مارستان الري قبل مزاولته مارستان بغداد^(١٢). ويظهر أن الرازي بعد أن أكمل دراسة الطب ببغداد وتدرّب في بيمارستانها عاد إلى مدينته الري فتولى إدارة البيمارستان فيها ردحاً من الزمن. ثم عاد ثانية إلى بغداد في أواخر أيام المعتضد بالله فتولى إدارة البيمارستان فيها، ويرجح أنه كان البيمارستان المعتضدي الذي أنشأه بدر المعتضدي مولى الخليفة المعتضد بالله.

بعد أن تقدمت السن بالرازي أصيب بالعمى وشلت عضلة يده ولم يعد يستطيع الكتابة والقراءة، فكان يستعين بمن يقرأ ويكتب له^(١٣). عاد إلى مسقط رأسه مدينة الري، وتوفي في أرازل شعبان من سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة كما أشرنا في مطلع بحثنا هذا.

الرازي وصناعة الطب

كان أبو بكر الرازي طبيباً ممارساً ناجحاً، وعالماً ماهراً بصناعة الطب تفرغ للدرس والتأليف ومزاولة المرضى. ومع اعتماده على الطب اليوناني المتمثل بكتب أبقراط وجالينوس وغيرهما من كبار أطباء اليونان كان يعتمد على التجربة والقياس في عمله ويسجل ما يراه من ظواهر المرض وتطوره ونتيجة معالجته

إياه، وإذا ما توصل إلى نتيجة تخالف ما قاله هذان الفاضلان أو غيرهما لم يتردد في تحطنتهم والرد عليهم. وقد يعمد إلى تصنيف كتاب لتوضيح آرائه كما فعل في كتاب المرشد أو الفصول، فقد قال في مقدمته إن ما دعاه إلى وضعه هو ما وجد عليه فصول أبقراط من الاختلاط وعدم النظام والغموض والتقصير عن ذكر جامع الصناعة كلها أو جلها^(١٤). وتحدى جالينوس في كتابه الموسوم بالعلل والأعراض الذي قسم فيه سوء المزاج إلى أصنافه الثمانية واستخرج أسباب كل واحد منها، وقسم أصناف تغير الشكل وبين أسبابها، فقد قال ((ونحن نرشد في ذلك إلى كتابنا المسمى (جوامع العلل والأعراض) والى (تقاسيم كتاب العلل والأعراض) فإنه أخص وأخصر من كتاب جالينوس نفسه^(١٥)). كما أنه صنف كتاباً باسم (كتاب الشكوك والمناقضات التي في كتب جالينوس)^(١٦). وهو يرى أن ما وصل إليه أبقراط من منزلة عالية في صناعة الطب لا تستعصي على الطالب المجتهد ((إذ لا يمنع من عني في أي زمان كان أن يصير أفضل من أبقراط، ولا يمكن ذلك إلا بأن يتدرّب في هذه الصناعة^(١٧))).

وكان الرازي يحترم صناعة الطب ويعدها فضلاً من نعم الله عز وجل، وباباً من أبواب البركة، وأن تقدمها رهين بتقدم الأمة في مضمار الحضارة، وأنها تستلزم الدرس والمواظبة عليها، والاجتهاد والتجربة فيها، وأن العمر يقصر عن الإلمام بمحتواها^(١٨). وهو يقول ((لا يمكن الإنسان الواحد إذا لم يحتل فيها على مثال من تقدمه، أن يلحق فيها كثير شيء ولو أفنى جميع عمره فيها، لأن مقدارها أطول من مقدار عمر الإنسان بكثير. وليست هذه الصناعة وحدها بسل جل الصناعات كذلك. وإنما أدرك من هذه الصناعة إلى هذه الغاية في ألوف السنين الوف الرجال. فإذا اقتدى المقتدي أثرهم صار دركهم كله له في زمان قصير، وصار كمن عمر تلك السنين وعني بتلك العناية. وإن هو لم ينظر في ذكورهم فكمن عساه يمكنه أن يشاهد في عمره؟ وكم مقدار ما تبلغ تجربته واستخراجه ولو كان

أذكى الناس وأشدهم عناية بهذا الباب^(١١)، وهو يؤكد هذا أن علم الطب إنما تطور بعمل عديد من الأجيال من مختلف الأمم والشعوب، وطوال قسرون كثيرة، وأن الاطلاع والإلمام بما أنجزوه يساعد المتبع في السير على نهجهم والتقدم بالصناعة. بل لا بد له من ذلك لأن العمر يقصر عن الإلمام بالتراث العلمي دون الاعتماد على ما توصل إليه السابقون.

ولا يكتفي الرازي بقراءة الكتب الطبية، بل يؤكد أهمية الممارسة إذ ((ليس يكفي في إحكام صناعة الطب قراءة كتبها بل يحتاج إضافة إلى ذلك إلى مزاوله المرضى لأن من قسراً الكتب ثم زاول المرضى يستفيد من قبل التجربة كثيراً. ومن زاول المرضى من غير أن يقرأ الكتب يفوته ويذهب عنه دلائل كثيرة ولا يشعر بها البتة، ولا يمكن أن يلحق بها في مقدار عمره ولو كان أكثر الناس مزاوله للمرضى، ما يلحقه قارئ الكتب مع أدنى مزاوله^(١٢))).

لقد تميز الرازي في ممارسته الطب بالاعتماد على التجربة والقياس إلى جانب ما تجمع لديه من المعلومات الطبية النظرية لقدماء الأطباء. وكان يرى ((أن الحقيقة في الطب غاية لا تدرك، والعلاج بما تنص عليه الكتب دون إعمال الماهر الحكيم برأيه خطر)) وأن ((الاستكثار من قراءة كتب الحكماء والإشراف على أسرارهم نافع لكل حكيم عظيم الخطر)) ((ومتى كان اقتصار الطبيب على التجارب دون القياس وقراءة الكتب خذلاً^(١٣))).

ويميز الرازي بين التجارب العلمية التي يجريها الطبيب العالم ويستخلص منها نتائج إيجابية في تأثيرها، وبين تجارب العامة بمعالجة دواء معين لمرض معين، وهو يرى أن نفع العلاج في هذه الحالة إنما كان من حسن الاتفاق، ولذا فهو يحذر من اللجوء إلى ذلك، فيقول دع ما يهتدي به جهال العامة أن فلانا وقعت له التجربة في غير علم يرجع إليه فإن ذلك لا يكون ولو كان من أطول الناس عمراً، وما نفع له من علاج موافق فهو من حسن الاتفاق. فإن أعلى درجات هؤلاء الذين لا يرجعون إلى علم أصول الصناعة، فهم ينظرون في

الكتب فيستعملون منها العلاجات، ولا يعلمون أن الأشياء الموجودة فيها ليست هي مما تستعمل بأعبائها، بل هي مقالة جعلت ليحسب تذى عليها وتعلم الصناعة منها. كما أنه يحذر من ادعاء الصناعة ويعد اللصوص وقطاع الطرق خيراً من أولئك النفر الذين يدعون الطب وماهم بأطباء لأنهم يذهبون بالأموال وربما أتوا على الأنفس أيضاً^(١٤).

لقد أعجب المؤلفون القدامى بحمة الرازي العالية ومواظبته في طلب العلم، وبراعته في مزاوله المرضى، وتفوقه على الآخرين، قال ابن النديم إنه ((أوحدهم وفريده عصره قد جمع المعرفة بعلوم القدماء ولا سيما الطب))^(١٥) وقال ابن جليل: ((وأكب على النظر في الطب والفلسفة فبرع فيهما براعة المتقدمين وألف في الطب كتباً كثيرة بديعة))^(١٦). وقال ابن خلكان ((أقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأها قراءة رجل متعقب على مؤلفيها، فبلغ في معرفة غوايرها الغاية، واعتقد الصحيح منها، وعلل السقيم، وألف في الطب كتباً كثيرة. وكان إمام وقته في علم الطب، والمشار إليه في ذلك العصر، وكان متقناً لهذه الصناعة حاذقاً بها عارفاً بأوضاعها وقوانينها، تشد إليه الرحال لأخذها عنه))^(١٧). وقال ابن أبي أصيبعة ((تصدى لتعلم صناعة الطب وكان منه جالينوس العرب ... مواظباً للنظر في غوامض صناعة الطب والكشف عن حقائقها وأسرارها وكذلك في غيرها من العلوم ... بحيث أنه لم يكن له دأب ولا عناية في جل أوقاته إلا في الاجتهاد والتطلع إلى ما دونه الأفاضل من العلماء في كتبهم وللرازي أخبار كثيرة وفوائد متفرقة فيما حصل له من التمهيد في صناعة الطب، وفيما تفرده في مداواة المرضى، وفي الاستدلال على أحوالهم من تقدمه المعرفة، وفيما خبره من الصفات والأدوية التي لم يصل إلى علمها كثير من الأطباء))^(١٨). وقال عنه صاعد الأندلسي ((طبيب المسلمين غير مدافع فيه))^(١٩). وكرر القفطي ما قاله عنه ابن جليل وصاعد الأندلسي^(٢٠). وقال الشهرزوري عنه ((واشتغل بالطب حتى

نسخت تصانيفه تصانيف من قبله من الأطباء المتقدمين))^(٣٦).

الرازي والأطباء

من مميزات أبي بكر الرازي أنه كما كان حريصاً على التحري عن حقائق علم الطب وأسراره سواء بالدرس أم بالتجربة، كان حريصاً كذلك على أن ينقل معلوماته وخبراته إلى طلابه خاصة والأطباء عامة. وقد تضمنت كتبه التي وصلتنا عديداً من النصائح الطبية والتوجيهات المسلكية والإرشادات القيمة. فهو حين يدعو الطبيب إلى الإكثار من الدرس والمطالعة للتعرف على آراء السابقين من الحكماء يوصيه بإعمال الرأي والاجتهاد والقياس حسب معرفته أيضاً. لأنه يعتقد أن الحقيقة في الطب لا تدرك إلا بالدرس وإعمال الرأي كما أشرنا آنفاً. وعندما يطلب الرازي إلى الطبيب سعة الاطلاع وجمع المعارف بمختلف العلوم الأساس يريد أن يعنى أيضاً بالفلسفة والطبيعات وأن يلم بقواعد المنطق، ويطلب إليه بالوقت عينه أن يكون معتدلاً في حياته الخاصة لأن ((من لم يعن بالأمور الطبيعية والعلوم الفلسفية والقوانين المنطقية، وعدل إلى اللذات الدنيائية فاقممه في علمه، لا يستقيم في صناعة الطب)) ويقول ((ينبغي أن تكون حالة الطبيب معتدلة لا مقبلة على الدنيا كلية، ولا معرضة عن الآخرة كلية، فيكون بين الرغبة والرغبة))^(٣٧).

وبالنظر لسعة العلم وغزارة المعرفة وأن عمر الإنسان أقصر من أن يعرفه فإن الرازي يرى أن يأخذ بالأشهر منها مما اجتمع عليه الآخرون، ويترك الشاذ، وأن يقتصر على ما اجتمع عليه الأطباء من الحقائق وشهد عليه القياس وعضدته التجربة^(٣٨). وهو يوصي كل طبيب أن يفيد من قراءاته فيدون ما يراه قد فات غيره، فيقول ((إن كنت معنياً بالصناعة وأحببت أن لا يفوتك ولا يشذ عليك منها شيء ما أمكن فأكثر جمع كتب الطب جهديك، ثم اعمل لنفسك كتاباً تذكر فيه في كل علة ما قصر الكتاب الآخر وأغفله في كل نوع من العلل، وحفظ الصحة الرتبة من تعريف أو سبب أو

تقسيم أو علامة أو علاج، أو استعداد أو إنذار أو احتراس. فيكون ذلك كترأ عظيماً وخزانة عامرة، حافظاً على الذكر، ومسهلاً لتناول ما تريد منه إن شاء الله))^(٣٩).

يمثل الرازي المعلم القدير الحريص على نقل معارفه وتجاربه إلى طلابه ليوضح لهم معالم الطريق الصواب في صناعتهم، ويرشدهم إلى أنجع السبل في درس حالة المريض والمرض ومعالجته، فهو يقول: أطلب في كل مرض هذه الرؤوس المسمى التعريف أولاً، ومثاله: أن تقول إن ذات الجنب هو اجتماع حمى حادة مع وخز الأضلاع، وضيق النفس، وصلابة في النبض، وسعلة يابسة منذ أول الأمر. ثم أنه تظهر فيها صفرة أو حمرة أو سواد أو نحو هذه من الفضول المقيمة لنوع ذلك المرض، فإن أصبست فذلك الرأس الأول.

ثم اطلب العلة والسبب، ومثال ذلك: أن تعلم أن سبب ذات الجنب ورم حار في ناحية الغشاء المستبطن للأضلاع. ثم اطلب هل ينقسم لسببه أو نوعه أم لا، ومثاله ثم اطلب تفضل كل قسم من الآخر ... ثم العلاج ... ثم الاستعداد ... ثم الاحتراس ... ثم الإنذار.

وربما سقط عنك بعض هذه الرؤوس، لظهوره، كالحال في الصداع. أولاً تنقسم كالحال في ديابيطس. فإذا نظرت في كل علة هذه الرؤوس، واستوفيت ما فيها فقد أكملت ما يحتاج إليه منها^(٤٠). وقد وضع الرازي كتابه ((المرشد أو الفصول)) وضمنه خلاصة المعارف والمبادئ التي ينبغي أن يعرفها الطبيب علمياً وعملياً، بحيث يمكن القول إنه خلاصة الطب بشكل مبسط، وذلك ليكون دليلاً للأطباء ومرشداً لهم في مزاولتهم الصاعقة^(٤١).

ومن أقواله الأخرى في نصحه الأطباء فيما يتعلق بالصناعة قوله ((لا تلتفت إلى الأدوية الغريبة والجهولة ما أمكنك، إلا أن يصبح عندك أمر أقوى بالتجربة والملاحظة)). وقوله ((لا تقدمن على علاج فيه شبهة حتى تعلم مقدار ضرره إن^(٤٢) ضرر فإن أمكن

أن يتلاحق واضطرت إليه، وإلا فذعه^(١١) وقلوه ((غير الأدوية وبدلها على الداء المزمن، فإن فيها ما هو أبلغ بالرفق))^(١٢) وقلوه القوة للعليل كالتزاد للمسافر، والمرض كالطريق، ولذلك يجب أن يعنى الطبيب كل العناية بأن لا تسقط القوة قبل المنتهى^(١٣) وقلوه ((أذكر قول الفاضل جالينوس: إذا أردت أن تكون بقراطياً صحيحاً، فعليك بحفظ القوة))^(١٤) وقلوه ((ماشيء أجدى على العليل من أن يكون الطبيب عارفاً بدفع مضار الأغذية، محباً للعليل مانئاً إليه))^(١٥)

ومن نصائحه الأخرى للطبيب فيما يتعلق بسلوكه الطبي قوله ((إعلم أن التواضع في هذه الصناعة زينة وجمال دون صناعة النفس، لكن بتواضع يحسن اللفظ وجيد الكلام ولينه، وترك الفضاضة والغلظة على الناس، فمتى كان كذلك فهو المسدد الموفق))^(١٦) وقلوه ((واعلم يا بني أنه ينبغي للطبيب أن يكون رقيقاً بالناس، حافظاً لغيرهم، كتباً لأسرارهم، لاسيما أسرار مخدومه))^(١٧) وقلوه مثل ذلك عن جالينوس ((على الطبيب أن يكون مخلصاً لله، وأن يغض طرفه عن النسوة ذوات الحسنيين والجمال، وأن يتجنب لمس شيء من أبدانهن وإذا أراد علاجهن أن يقصد الموضع الذي فيه معنى علاجه، ويترك إجابة عينيه إلى سائر بدنهما))^(١٨)

الرازي والمريض

كان الرازي شديد الاهتمام والعناية بالمريض فيذل جهده في التعرف على أحواله، دارساً حالته المرضية دراسة تحليلية تتعلق ببداية المرض ومظاهره وهذا يعرف بتقدمة المعرفة مما سبقته الإشارة إليه. فيقول ((ينبغي للطبيب أن لا يدع مساءلة المريض عن كل ما يمكن أن تتولد عنه علته، من داخل ومن خارج، ثم يقضي بالأقوى))^(١٩) ويقول ((من أبلغ الأشياء فيما يحتاج إليه في علاج المريض، بعد المعرفة الكاملة بالصناعة، حسن مساءلة العليل. وأبلغ من ذلك لزوم الطبيب العليل وملاحظة أحواله. وذلك أنه ليس

كل عليل يحسن أن يعبر عن نفسه وربما كان بالعلة من الغموض مالا يتهيأ للعليل ولو كان عاقلاً أن يحسن العبارة))^(٢٠)

وعن مراجعة الأطباء في حالة المرض كان الرازي لا يجبذ للمريض أن يراجع أكثر من طبيب واحد، إذ ((ينبغي للمريض أن يقتصر على واحد ممن يثق به من الأطباء، فخطؤه في جنب صوابه يسير جداً. ومن تطيب عند كثير من الأطباء يوشك أن يقع في خطأ كل واحد منهم))^(٢١)

وقد أولى الرازي عناية كبيرة كل ما يتعلق بغذاء المريض وبحالته النفسية ودوائه. فقد عالج موضوع غذاء المريض من حيث نوعه وكميته ووقت تناوله في فصل خاص في كتابه المرشد أو الفصول. فهو يرى أن الحاجة إلى الطعام بصورة عامة إنما هي لأن أبداننا متحللة، وأن الذي يحللها حرارتان إحداهما: الحرارة التي لنا من أعضائنا الداخلية، والأخرى الحرارة العارضة من الهواء. ولذلك فإن بقاء البدن بحاله لا يكون دون الغذاء وإخراج الفضول من حيث الكمية والكيفية. وأن ملائمة الغذاء للمغتذى تتوقف على جوهر الغذاء وكميته ووقفت الحاجة إليه^(٢٢). وهو يفضل الطعام الذي تشتهيه النفس وإن كان أردأ غذاء، على ما لا تشتهيه على أنه يوصي بتناول الشيء اليسير منه خاصة إذا كان المريض ساقط القوة أو ضعيف الشهية. أما إذا اتفق أن يكون ما يشتهيه العليل نافعاً فذلك أفضل^(٢٣). كما يوصي بالاعتماد على الغذاء إذا عجز الطبيب عن تشخيص المرض، ويفضل التغذية على تناول الأدوية، فيقول ((ما قدرت أن تعالج بالأغذية فلا تعالج بالأدوية، وللماهر بطبائع الأغذية في ذلك متسع))^(٢٤) وهو يعطي الغذاء والوضع النفسي للمريض أهمية لا تقل عن أهمية التطبيب إذ أن تغذية العليل وتطبيبه وإراحته وسروره والميل مع شهواته تزيد في القوة^(٢٥)

ويربط الرازي كمية الغذاء ونوعه بمتطور المرض. ففي الحميات مثلاً، يرى أن من أردأ الأشياء تغذية العليل بالقرب من

ابتداء النبوة لأن ذلك يؤدي الى شدة الحمى وصعوبتها وعسر انحطاطها وانقلاصها، وينبغي أن يكون البطن خاليا عند موافاة النبوة المفترقة. أما في الحميات المطبقة فيتحرى تناول الطعام في أوقات الخفة والراحة. وإذا ما اشتدت الحمى اقتصر الطعام على ماء الشعير وحده، ومن يُرجى أن يجنبهم البخران الى الرابع عشر، فيمكن زيادة شيء من الخبز. ومن يتناول أمره الى العشرين فزيادة من الخبز والمزدرات. وأما من تجاوز العشرين فيعطى الفراريج والسملك، وبصورة عامة يجب تقدير الغذاء بما يتفق وقوة العليل وما يحول دون سقوطه^(١٧).

كما يربط بين الغذاء والهضم فهو يرى أنه ينبغي لتأمين جودة الهضم أن يسلم الغذاء من رداءة الكيفية وزيادة الكمية، وأن يكون موافقا للمعتدي وعلى قدر حاجته إليه، وعند تمام الجوع. وأن يقدم الأرق والأضعف من الطعام قبل الأغلظ والأقوى منه. وأن يُركن بعد الطعام إلى الهدوء. وأن يقلل شرب الماء في أثناءه لأنه يفسد الطعام ويحول دون احتواء المعدة عليه، وربما هيج قيئاً^(١٨).

أما عن الشراب فيقول الرازي ((من منافع الشراب تحفظ الصحة، إذا أصبت به موضعه، واتفقت كميته وكيفيته وقت استعماله على ما يجب أنه يعين على الهضم أبلغ معونة، ويخصب الجسد ويدر الفضول كلها ويحثها على الخروج من البدن، ويزيد في الحرارة الغريزية ويذكها. ومن مضاره العظام إذا استعمل بسرافط ومداومة وطلب به غاية السكر ونهايته، أنه يطرح في الرعشة والفالج، والسكتة، والخوانيق، والموت الفجأة، والأمراض الحادة، وأوجاع المفاصل، الى علل يطول ذكرها)).^(١٩)

وبالنظر لأهمية الغذاء للمريض يوصي الرازي بالاعتماد عليه والاكتفاء به دون الأدوية إذا عجز الطبيب عن تشخيص المرض، حفاظاً على المريض، فيقول ((إذا لم يكن في الوقوف على سبب العلة وصول بالدليل، أو بالحدس المقرب، وتكافأت الدلائل وانسد طريق المعرفة اليه، فينبغي أن تدع العليل والطبيعة ولا تحدث

استفراغا ولا تبديل مزاج، بل تحفظ عليه قوته متى وجدتها خارت بالغذاء فقط إن هو اشتهاه — وإلا فلا. وإن مضت مدة طويلة وهو لا يشتهي الغذاء ورأيت النبض يزداد ضعفاً على التدرج فاغذه وإن لم يشتهه)).^(٢٠)

ولأبي بكر الرازي عدد من الكتب عن الأغذية والاعتناء منها: كتاب الطب الملوكي وعلاج الأمراض كلها — الأغذية والاعتناء، ودس الأدوية في الأغذية حيث لا بد منها وما لا يكرهه العليل^(٢١) وكتاب في كيفية الاعتناء^(٢٢)، وكتاب منافع الأغذية ودفع مضارها، وهو مقالتان يذكر في الأولى ما يدفع به ضرر الأطعمة في كل وقت ومزاج وحال، ويذكر في الثانية استعمال الأغذية ودفع التخم ومضارها^(٢٣) وكتاب في أطعمة المرضى^(٢٤) ومقالة فيما ينبغي أن يقدم من الأغذية والفواكه وما يؤخر منها^(٢٥) وكتاب الشراب، ويسميه ابن أبي أصيبعة كتاب في الشراب المسكر، ويقول إنه مقالتان^(٢٦). وله مقالة في السكنجين ومنافعه ومضاره^(٢٧) وكتاب في أن الحمية المفرطة والمبادرة إلى الأدوية والتقليل من الأغذية لا يحفظ الصحة بل يجلب الأمراض^(٢٨).

ولم يغفل الرازي تأثير مزاج المريض وحالته النفسية في صحته، إضافة إلى طبيعة جسمه ومهنته وعاداته في طعامه وشرابه. وهو يرى أن بين النفس والبدن علاقة وثيقة وأن ما تتأثر به نفس الإنسان من أفراح وأتراح يؤثر في بدنه، ويبدو على ملامحه. ولذا فهو يطلب الى الطبيب المعالج أن ينتبه الى هذا الأمر ويدخل في روع المريض أنه سيشفى من علته وسيسترجع كامل صحته، لما لذلك من أثر مهم في تحسن صحة المريض، فيقول ((وينبغي للطبيب أن يوهم المريض أبدأ الصحة ويرجيه بها، وإن كان غير واثق بذلك. فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس))^(٢٩) وهو منحنى جديد في الطب العربي جاء به الرازي، وكان مصيباً جداً فيما ذهب اليه.

وكان يرى لحركات الأجسام العلوية (الأفلاك) والموقع الجغرافي للبلد تأثيراً في أخلاق الإنسان ونفسيته ومزاجه كما أنها

تؤثر في مفعول الأغذية والأدوية في علاج المرضى، فيقول ((بانتقال الكواكب الثابتة في الطول والعرض تنتقل الأخلاق والمزاجات، وباختلاف عروض البلدان تختلف المزاجات والأخلاق والعادات وطباع الأدوية والأغذية))^(٧٦).

ومن أقوال الرازي في مراعاة راحة المريض، وتأثير تعاونه مع طبيبه في سرعة شفاؤه، قوله ((تغذية العليل وتطبيبه وإراحته وسروره والميل مع شهواته تزيد في القوة))^(٧٧) وقوله ((إذا كان الطبيب عالماً والعليل مطيعاً، فما أقل لبث العلة، وإن لبثت فذلك دليل قوتها وتمكنها، وعند ذلك ينبغي أن يقبل على أصعب علاج، بعد أن يكون في القوة تحمل لذلك العلاج))^(٧٨).

ومما صنفه الرازي من الكتب في موضوع أحوال النفس: كتابه في الأوهام والحركات النفسانية^(٧٩) وكتاب النفس المغترة، وكتاب النفس الكبيرة^(٨٠) وكتابان آخران في النفس أحدهما كبير والآخر صغير^(٨١) وكتاب معرفة المزاج الآدمي^(٨٢).

أما الدواء فكان الرازي يميل إلى البسيط الطبيعى منه وهو ما يعرف بالدواء المفرد ولم يكن يلجأ إلى استعمال الأدوية المركبة إلا في حالات خاصة تستلزمها حالة المريض وما يعاينه وكان يقول ((ما قدرت أن تعالج بدواء مفرد فلا تعالج بدواء مركب، وللعالم أيضاً بطبائع الأدوية المفردة غنى بما في أكثر الأمر))^(٨٣). ومع تأكيد هذه الاكتفاء بالدواء المفرد في معالجة المرضى فإنه يرى ببعض الحالات التي تضطر الطبيب إلى اللجوء إلى الدواء المركب. ومن هذه الحالات أن الدواء المفرد قد ينفع في علاج علة ما أو أنه يقوي أحد الأعضاء إلا أنه يصحبه ضرر من نواح أخرى فيصبح من الضرورة أن يركب معه ما يمنع ذلك الضرر. ونرى هنا التفاتة مهمة من الرازي إلى أن لبعض الأدوية أثراً عرضياً قد يلحق الضرر بالمريض، يجب التنبيه إليه. وقد يكون الدواء المفرد نافعاً في علاج علة ما إلا أن تأثيره يختلف باختلاف الأبدان والأمزجة، ولذا لا بد من تركيب دواء آخر معه ليصبح ملائماً لبطن المريض أو

مزاجه. كما أن الحاجة إلى إخراج بعض الأغلاط من البسطن تستدعي تركيب الدواء من أدوية يخرج كل منها خلطاً من تلك الأخلاط. وهناك بعض الأدوية المفردة لا يظهر مفعولها حتى ترقق أو تدقق أو تحل ببعض الدهون والخلول فتصبح أدوية مركبة. على أن تركيب الأدوية يحتاج إلى درية وحذق ويوصي الرازي في حالة تركيب الدواء أن يؤخذ مما جربه أغلظ جزء أكثر، وبالعكس، ومما يخشى مضرته جزء أقل. وقد عقد في كتابه المرشد أو الفصول، فصلاً خاصاً في تركيب الأدوية، كما يرشد في هذا الباب إلى كتاب قاطاجانس المعروف بـ«كان الأدوية» وإلى كتابه في صنعة الطب وهو جزء من كتابه الجامع الكبير^(٨٤).

وعن تأثير الدواء العرضي يقول الرازي ((الدواء قد يعمل بجوهره ويعمل بمسالعرض. إلا أن الفعل الجوهرى لازم له في كل الأحوال، والعرض يعرض من أجل المنفع))^(٨٥) وهو يؤكد أهمية معرفة تأثير الأدوية بجوهرها وطبائعها، ويطلب من الطبيب المعالج أن يتوسع في التعرف على منافع الأدوية ومضارها غاية التوسع من الكتب المختصة وأن ذلك باب عظيم في صناعة الطب^(٨٦).

وكان الرازي يرى أن لموقع البلد من خطوط العرض تأثيراً في طباع الأدوية وتأثيرها فيقول ((باختلاف عروض البلدان تختلف المزاجات والأخلاق والعادات، وطباع الأدوية والأغذية حتى يكون ما في الدرجة الثانية من الأدوية في الرابعة، وما في الرابعة في الثانية))^(٨٧).

وللرازي في الدواء كتب عديدة منها: كتاب الأقرباساذين، وكتاب الأقرباذاين المختصر، وكتاب في أفعال الأدوية المركبة (أي أوزانها) وكتاب برء ساعة، وقد ألفه لوزير المعتضد بالله القاسم بن عبيد الله، وكتاب في الدواء المسهل والمقسي وكتاب صيدلة الطب وكتاب في الأدوية الموجودة بكل مكان يذكر فيه أدوية لا يحتاج الطبيب الخاذق معها إلى غيرها إذا ضم إليها ما في المطابخ والبيوت. ورسالة إلى تلميذه يوسف بن يعقوب في أدوية العين وعلاجها

ومداواتها وتركيب الأدوية لما يحتاج اليه من ذلك. ومقالة في إبدال الأدوية المستعملة في الطب والعلاج وقوانينها وجهة استعمالها.^(٨٧)

كتب الرازي الطبية

يُعد أبو بكر الرازي من كبار المصنفين فقد زادت مؤلفاته على مئتي كتاب في مختلف أفانين المعرفة، وأغلبها في الطب والفلسفة والكيمياء، ولكن ما وصلنا منها عدد قليل. ولشهرة الرازي الطبية وبراعته فقد طبع أكثر ما عثر عليه من كتبه، وهذه كتبه الطبية التي طبعت:

١. كتاب الحاوي

يقول عنه ابن النديم: كتاب الحاوي في الطب ويسمى الجامع الحاصر لصناعة الطب ويقسم على اثني عشر قسمًا، ويلاحظ أن الأقسام التي ذكرها للكتاب لا يتضمن كتاب الحاوي المطبوع منها شيئاً^(٨٨). وقد أوضح ابن أبي أصيبعة الأمر عند وصفه محتوى كل من كتاب الحاوي وكتاب الجامع، إذ يقول عن الأول ((كتاب الحاوي وهو أجل كتبه وأعظمها في صناعة الطب، وذلك أنه جمع فيه كل ما وجده متفرقاً في ذكر الأمراض ومداواتها من سائر الكتب الطبية للمتقدمين ومن أتى بعدهم إلى زمانه، ونسب كل شيء نقله فيه إلى قائله، هذا مع أن الرازي توفي ولم يفسح له في الأجل أن يحرق هذا الكتاب))^(٨٩). وهذا الوصف ينطبق على الكتاب المطبوع باسم ((الحاوي الكبير)) بمطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند في سنة ١٣٩٤ - ١٩٧٤، وعدد أجزائه ثلاثة وعشرون جزءاً. ويقول عن الكتاب الثاني ((كتاب الجامع ويسمى حاصر صناعة الطب، وغرضه في هذا الكتاب جمع ما وقع عليه وأدركه من كتاب طب قديم أو محدث، إلى موضع واحد في كل باب. وهو ينقسم اثني عشر قسمًا... أقول هذا التقسيم المذكور ههنا ليس هو لكتابه المعروف بالحواي، ولا هو تقسيم مرضي، ويمكن أن هذه كانت مسودات كتاب وجدت للرازي بعد موته وهي مجموعة على هذا الترتيب فحسب إنما كتاب واحد. وإلى غايته هذه ما رأيت نسخة

لهذا الكتاب ولا وجدت من أخبر أنه رآه))^(٩٠).

يتضح من هذا أن كتاب الحاوي يختلف عن الكتاب المسمى بالجامع الذي كان نادراً. ويستدل من أسلوب عرض مادة كتاب الحاوي أن ما جاء فيه لم يصنف جملة، وإنما هو مجموعة مذكرات كتبها الرازي نتيجة تجاربه أو نقلاً عن آخرين. ويقال إنها جمعت ونشرت بعد وفاته من قبل بعض تلاميذه. وأكثر هذه المذكرات مقتبسة من عدة كتب طبية. وأن تعدد هذه الكتب دليل على سعة اطلاع الرازي الذي كان يكرر القول بضرورة المداومة على الدرس والقراءة. وهو يذكر اسم كل من ينقل عنه ثم يعقب على أكثر ما ينقله مؤيداً له أو معترضاً عليه، وقد يضيف ما توصل إليه من تجاربه ومشاهداته في أثناء مزاولته الصناعة، وهو يقدم ما يعود له بكلمة ((ولي)) وتتميز طريقة البحث فيه أن الرازي يعتمد على الملاحظات والمشاهدات ومطابقتها بما يعرف من نظريات وآراء. ولذلك كان موفقاً في تشخيص المرض الذي يذكره ووصف العلاج له. ((والكتاب حاوٍ لكل الفنون الطبية ماعدا العلوم الأساسية (الكليات))^(٩١).

وهناك من يرى أن كتاب الجامع هو كتاب الحاوي نفسه، وأن كلمة الجامع وصف للكتاب لا عنوان له، وأن تسميته بالحواي قد تكون من عمل المتأخرين، وأنه يصلح عنواناً للكتاب أكثر من كلمة الجامع وأن اتفقتا في المعنى^(٩٢). كما أن هناك من يقول إن كتاب الجامع موسوعة طبية ألفها الرازي في خمس عشرة سنة، وهو يختلف كلياً عن كتاب الحاوي الذي هو مذكرات السرازي التي جمعت بعده. ولم يعثر من كتاب الجامع الا على جزئين فقط في مخطوط بمكتبة بودليانا بجامعة أكسفورد. علماً أن الكتاب يتألف من اثني عشر جزءاً^(٩٣).

ومن الجدير بالذكر أن اسم كتاب الحاوي لم يرد ذكره في أي من مؤلفات الرازي المطبوعة، وقد يؤيد ذلك أن الاسم ليس من وضع الرازي^(٩٤). بينما ذكر كتابه الجامع الكبير في كتابه ((السيرة

الفلسفية)) إذ يقول عنه عند ذكر بعض مصنفاته ((والكتاب الموسوم بالجامع الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل المملكة ولا احتذى فيه أحد بعد احتدائي... وبقيت في عمل الجامع الكبير خمس عشرة سنة أعمل الليل والنهار حتى ضعف بصري وحدث عليّ فسخ في عضل يدي يتعاني في وقتي هذا عن القراءة والكتابة))^(١).

ونقتبس نصاً من بعض ما أورده الرازي في كتاب الحاوي عن الصداع والشقيقة وعلاجهما لنطلع على أسلوبه في البحث في هذا الكتاب، وعلى ما تضمنه من معلومات طبية. وسنلمس موضوعيته وأمانته في النقل عن الآخرين وانتقادهم.

يقول الرازي: قال جالينوس في المقالة الثانية ((من أصناف الحميات)): إن من أصناف الحميات الصداع والشقيقة ما يدور بنوائب.

لي: على ما رأيت في العاشرة من حيلة البرء: إذا كان إنسان يصدع فإنه يتولد في فم معدته مرار يصبح صداعاً. وعلامة هذا الصداع أن يهيج كل يوم عند خلو المعدة ويعقب النوم على الرقي. فحسّه بالغداة حساء متخذاً من خبز وماء الرمان اليابس أو الرطب فإنه يقوي معدته ويقمع مرارته. ويطول لبث هذا الحساء في بطنه من أجل الرمان، فتغذ به قليلاً فلا يناله الصداع من أجل الرمان، ولا ينصب إلى معدته المرار. وقد جربنا بأن أمرنا العليل بأكل سفرجل غدوة وعشية وأشياء قابضة فسكن هذا الصداع ولم ينله، لأن فم معدته قوي فلم يقبل المرار. لكن إذا كانت القوابض مع أغذية تبقى ويطول لبثها في البطن وتنفذ أولاً فأولاً فهو خير^(٢).

بولونييس، قال: أجود الأشياء في الصداع إسهال البطن وتقليل الغذاء وترك الشراب. قال: ومن الناس من يجتمع في معدته مرار فصدعه إن لم يبادر في كل يوم فيغذى قبل أن يصدع. وعلاجه القيء بالماء الحار إن سهل عليه القيء. ومن عسر عليه القيء فبادر بالطعام الجيد للمعدة وليكن مقداراً قليلاً. وليستحم يومه ذلك نحو

العشاء ويخفف عشاءه. ثم يأخذ من الغذاء قسيماً، واحرص بعد ذلك على أن يكون متى علم أن طعامه قد انهمضم لم يدافع به، لكن يأخذ خبزاً من حساء وزيتون أو نحو ذلك من الأشياء القابضة فإنها توقفه، فإني قد امتحنت هذا التدبير فوجدته نافعا.

لي: يسهل هؤلاء في الأيام بطبخ الهليلج والتمر الهندي، ويطعمون الخبز بماء الرمان بعد ذلك كل يوم قبل أن يصدعوا شيئاً قليلاً بمقدار ما لا يصدعون مثل الحفنة، ثم يتصرفون ويستحمون إن أحبوا ويأكلون بعد غذائهم، ويسهل من غد قبل أن يصدعوا، وفي كل أيام يسهلون الصفراء يأخذون أطعمة مقوية لفم المعدة^(٣).

أريباسيوس، قال في الثامنة: إذا لم تكن في الشقيقة حرارة مفرطة في الرأس فعالج بالأدوية الحارة. وينفع أصحاب هذه العلة أن يقطر في آذانهم دهن فاتر قد فتق في الرطل منه نصف أوقية فريوت.

لي: على ما في آخر الرابعة من جوامع الأعضاء الآلة قد يكون صداع دائم من ضعف الرأس وآخر من كثرة حسه. فإذا رأيت صداعاً مزماً لا يسكن بالعلاجات ولا معه ظاهرة، فأيقن أنه أحد هذين النوعين، وفرّق حينئذ بينهما وبين الذي لذكاء الحس، فإن الذي لذكاء الحس الحواس معه نقية والجاري نقية يابسة، فعالج بالمقوية والمخدرة^(٤).

وقد ترجم كتاب الحاوي إلى اللاتينية، ترجمه فرج بن سالم الصقلي في سنة ١٢٧٩م، وقد طبع مرات عديدة منذ سنة ١٤٨٦م. وما أن جاءت سنة ١٥٤٢م حتى كان يوجد من هذا الكتاب العظيم النفيس خمس طبعات، عدا أجزاء منه كثيرة طبعت منفصلة. لذا كان أثره في الطب الأوربي جد عظيم^(٥).

٢. كتاب المرشد أو الفصول:

كان الرازي يرعى طلابه في أثناء دراستهم وبعد أن يكملوها ويزاولوا الصناعة، يفتنم القرص ليقدم لهم الإرشادات والنصائح مما يتعلق بعلم الطب أو بسلوكهم وسيرتهم بوصفهم أطباء. فوضع

الطب بصورة عامة، ولا سيما ما جاء منها في (فصول في صناعة الطب) وهي آخر فصول الكتاب.

٣. كتاب أخلاق الطبيب:

تميز الرازي بأنه لم يكن يخل بمعلوماته في صناعة الطب، بل كان يقدم ذلك بحماس إلى زملائه وطلابه. وقد اغتنم فرصة تكليف أحد الأمراء واحداً من طلابه ممن برز في الصناعة هو أبو بكر بن قارب الرازي، ليكون طبيباً خاصاً به، فوجه إليه رسالة أوضح فيها السلوك الطبي وأسس العلاقة بين الطبيب ومريضه، وما ينبغي للطبيب مراعاته إذا ما تولى رعاية الملوك والأمراء طبياً. وهي نصائح لا يستغني عنها طبيب ناشئ أو متمرس، ويمكن القول إنها دليل للأطباء في سلوكهم المهني. وقد طبعت بعنوان (أخلاق الطبيب) حققها الدكتور عبد اللطيف محمد العيد على نسخة منقولة عن أخرى بخط الرازي نفسه، ونشرتها دار التراث بالقاهرة سنة ١٣٩٧-١٩٧٧. علماً أن هذه الرسالة لم يرد ذكرها في المصادر التي ترجمت لأبي بكر الرازي. وقد جاء في أولها ((بلغني أمتع الله بك، وبالنعمة فيك، أنه دعاك الأمير فلان إلى حضرته، واختصك لخدمته، معتمداً في ذلك عليك، وملقياً بأسبابه اليك. وقد أحسن الظن بك من اختصك لنفسه، واعتمد عليك من جعلك أمين روحه. وفقك الله لما نديبك إليه من خدمته، ورعاية حقوقه، وحفظ صحته، إنه سميع قريب)).^(١٨)

ومن نصائحه لتلميذه ((فأول ما يجب عليك صيانة النفس عن الاشتغال باللهو والطرب، والمواظبة على تصفح الكتب، فعساه أن يسألك عن شيء بغته ولا تحفظه فتعسر عليك الإجابة، فيضرك ذلك عنده)).^(١٩). وقوله ((واعلم يا بني أن من المتطبين من يتكبر على الناس، لا سيما إذا اختصه ملك أو رئيس. وقد قال الحكيم جالينوس: رأيت من المتطبين من إذا داخل الملوك فيسطره [كذا] تكبر على العامة وحرّمهم العلاج، وغلظ لهم القول، وبسر في وجوههم، فذلك المحروم المنقوص، فدعا الحكيم إلى أضداد هذه

كتاب المرشد ليكون دليلاً مهنيّاً للأطباء، إذ نقل إليهم ما توصل إليه من التراث الطبي بكل أمانة. وذكر ابن النديم هذا الكتاب، وكذلك القفطي بعنوان (كتاب الفصول ويسمى المرشد)^(٢٠)، وسماه ابن أبي أصيبعة (كتاب المرشد ويسمى كتاب الفصول)^(٢١). وقد طبع نص الكتاب بسعنوان (المرشد أو الفصول) بتحقيق الدكتور البير زكي اسكندر، وصدر ضمن الجزء الأول من المجلد السابع من مجلة معهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية، في سنة ١٣٨٠-١٩٦١. وهو من المصنفات القيمة للرازي، واعتمد فيه على معلوماته النظرية وخبراته العلمية، وعدد من المراجع الطبية لقدماء الأطباء. ويُنّ الرازي في مقدمة كتابه هذا غرضه من تأليفه، بقوله: ((دعاني ما وجدت عليه فصول أبقرط من الاختلاط وعدم النظام والغموض والتقصير عن ذكر جوامع الصناعة كلها أو جلّها، وما أعلمه من سهولة حفظ الفصول وعلقها بالنفوس، إلى أن أذكر جوامع الصناعة الطبية وجمعها على طريق الفصول، وأتحرى في ذلك الإيضاح والتمثيل، وترك الإغراق والوغل في الغوامض، وما يقع فيه الخلاف ويحتاج إلى البحث والنظر، ليكون مدخلاً إلى الصناعة، وطريقاً للمتعلمين والله الموفق للصواب)).^(٢٢)

والكتاب مجموعة من الفصول القصيرة في مواضيع طبية مختلفة انتخبها الرازي، وهي تمثل دراساته النظرية التي وردت في كتبه الطبية التي صنفها قبل هذا الكتاب، منها: كتاب الجامع، وكتاب استعمال الإسهال في ابتداء الحميات، وكتاب الباه، وكتاب الشراب، وكتاب دفع مضار الأدوية، وكتاب الشكوك على جالينوس، وكتاب صنعة الطب. كما اعتمد على عدد من كتب جالينوس وغيره من كبار الأطباء. كما تضمنت إرشادات ووصايا لأرباب الصناعة. وقد نقلنا في فصل سابق نص إرشاده في طريقة التعرف على حالة المريض والمرض الذي يشكو منه، كما استشهدنا في فصول أخرى ببعض إرشاداته فيما يتعلق بصناعة

الخصال))^(١٠٠).

والصحيح ابن اسحاق كما اشرونا^(١٠١). وقد نشر النص العربي الأستاذ راسكه في مدينة هالة بالمانيا سنة (١٧٧٦).^(١٠٢)

٥. كتاب برء ساعة:

وضعه الرازي للوزير القاسم بن عبيد الله بن سليمان الحارثي، وهو من الكتاب الشعراء، وزر للمعتضد بالله بعد وفاة أبيه الوزير عبيد الله بن سليمان بن وهب في سنة ٢٨٨. ولما توفي المعتضد بالله تولى القاسم الوزارة للمكتفي بالله. وقد نشره الدكتور كيك مدرس الصيدلة في المكتب الطبي ببيروت سنة ١٩٠٣.^(١٠٣)

٦. كتاب الطب الروحاني:

قال عنه ابن أبي أصيبعة ((كتاب الطب الروحاني ويعرف أيضاً بسطب النفوس، غرضه فيه إصلاح أخلاق النفس، وهو عشرون فصلاً)).^(١٠٤) نشره ب. كراوس ضمن كتاب (رسائل فلسفية للرازي) وأصدرته كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول، وطبع بمطبعة بول باريه بالقاهرة. ويبدو من مقدمته أن أمير الري منصور بن اسحاق الذي ذكرناه آنفاً طلب إلى الرازي ((إنشاء كتاب يحتوي على جهل في إصلاح أخلاق بغاية الاختصار والإيجاز، وأن يسمه بالطب الروحاني ليكون قريباً لكتاب المنصوري الذي كان غرضه الطب الجسماني وعديلاً لما قدر الأمير في ضمه إليه من عموم النفع وشوله للنفس والجسد)).^(١٠٥) وقال الرازي في الفصل الثالث من الكتاب ((لأننا ذاكرون من عوارض النفس الرديئة والتلطف لإصلاحها ما يكون قياساً ومثالاً لما لم نذكره منها، ونتحرى الإيجاز والاختصار ما أمكن في الكلام فيها)).^(١٠٦)

يتضمن الكتاب عشرين فصلاً في مواضيع أخلاقية عاجلها أبو بكر بأسلوب استقرائي فلسفي مستهدفا الدعوة إلى مكارم الأخلاق. وفي بعض فصوله نظرات وآراء فلسفية، مثل رأيه في الموت والخوف منه، وقبوله في اللذة والألم. ولا يفوته أن يعتمد أحياناً على أقوال كبار فلاسفة اليونان وأطبائهم وآرائهم، أو أنه يستعين بها لشرح وتأيد آرائه وأقواله. وفي ما يأتي مقتبسات من

وقوله ((وينبغي للطبيب أن يعالج الفقراء كما يعالج الأغنياء)).^(١٠٧) وقوله ((واعلم يا بني أنه ينبغي للطبيب أن يكون رفيقاً بالناس، حافظاً لغيهم، كئوباً لأسرارهم، لا سيما أسرار مخدومه، فإنه ربما يكون ببعض الناس من المرض ما يكتمه من أخص الناس به مثل أبيه وأمه وولده، وإنما يكتمونه خواصهم ويفشونه إلى الطبيب ضرورة)).^(١٠٨)

ولا يغفل الرازي وهو يزجي النصائح للأطباء، أن يراعي حقوقهم على المرضى فيقول ((ينبغي لمن يختص المتطبب لنفسه من الملوك والأكابر والسوقة، أن يبالي في تطيب قلبه بلطيف الكلام، وأن يرفعه فوق جميع من في مجلسه من خدمه وغيرهم، فإن هم إلا خدام جسم، والمتطبب خادم روح)).^(١٠٩) وهو يطلب إلى المريض ألا يكتم سرّه عن الطبيب لأن ((من أعظم الخطأ أنه إذا فعل ذلك وكتمه عن الطبيب مريداً بذلك دفع اللاتمة عن نفسه. ومن أخطأ خطأ وكتمه فقد جنى جنايتين وارترك خطيئتين. والطبيب لا يهتدي لعلاج إذا لم يفش إليه سرّه)).^(١١٠)

٧. كتاب المنصوري:

صنّف الرازي هذا الكتاب للأمير منصور بن إسحاق بن أحمد حاكم الري من قبل ابن عمه ثاني أمراء السامانيين أحمد بن اسماعيل بن أحمد. وقد جاء في مقدمة إحدى نسخ الكتاب، وهي نسخة الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية برقم (٢٩ - طب)، قوله ((أما بعد فإني جامع للأمير منصور بن إسحاق بن أحمد في كتابي هذا جملاً وجوامع ونكساً وعيوناً في صناعة الطب)).^(١١١) ويقول ابن أبي أصيبعة عن هذا الكتاب ((وتحوى فيه الاختصار والإيجاز، مع جمعه لجمال وجوامع ونكت وعيون من صناعة الطب علمها وعمليها، وهو عشر مقالات: المقالة الأولى في المدخل إلى الطب)).^(١١٢) وذكره ابن النديم وقال إنه يحتوي على عشر مقالات دون أن يذكرها، وأنه كتبه إلى منصور بن اسماعيل،

بعض فصول الكتاب:

قال الرازي في الفصل الأول — في فضل العقل ومدحه —
((إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به
المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه. وإنه
أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا... وبالعقل
أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا، ونصل به إلى بغيتنا
ومرادنا.. وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر
وسائر الكواكب وأبعادها وحر كائنها، وبه وصلنا إلى معرفة الباري
عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا... فحقيق
علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا نزله عن درجته، ولا نجعله وهو
الحاكم محكوماً... بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها
عليه فتمضيها على مضائه، ونوقفها على إيقافه ولا نسلط عليه
الهوى الذي هو آفته... فإننا إذا فعلنا ذلك صفاً لنا غاية صفائه
وأضاء لنا غاية إضاءته، وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به، وكنا سعداء
بما وهب الله لنا منه ومن علينا به. (١١٧)

وقال في الفصل الرابع — في تعريف الرجل عيوب نفسه —
((من أجل أن كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محبةً منه لنفسه
واستصواباً واستحساناً لأفعاله، وأن ينظر بعين العقل الخالصة
اخضعة إلى خلائقه وسيرته — لا يكاد يستبين ما فيه من المعاييب
والضرائب الذميمة. ومتى لم يستبين ذلك فيعرفه لم يقلع عنه، إذ
ليس يشعر به فضلاً عن أن يستقبحه ويعمل في الإقلاع عنه...
فإن الأخلاق والضرائب الرديئة قد تحدث بعد أن لم تكن. وينبغي أن
يستخير ويتحسس ما يقوله فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبماذا
يمدحونه وبماذا يعيرونه. فإن الرجل إذا سلك في هذا المعنى هذا
المسلك لم يكذب يخفي عليه شيء من عيوبه وإن قل وخفي. فإن اتفق
ووقع له عدو ومنازع محب لإظهار مساويه ومعايبه لم يستدرك من
قبله معرفة عيوبه، بل اضطر والجئ إلى الإقلاع عنها، إن كان ممن
لنفسه عند نفسه مقدار ومن يجب أن يكون خيراً فاضلاً. وقد كتب

في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه ((في أن الأخيار ينتفعون
بأعدائهم)) فذكر فيه منافع صارت إليه من أجل عدو كان له...
وكتب أيضاً ((في تعريف الرجل عيوب نفسه)) مقالة قد ذكرنا نحن
جوامعها وجمالها هنا. (١١٨)

وقال في الفصل التاسع — في اطراح الكذب — ((هذا أيضاً
أحد العوارض الرديئة التي يدعو إليها الهوى. وذلك أن الإنسان لما
كان يحب التكبر والترؤس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال
يجب أن يكون هو أبداً المخير المعلم لما ذلك من الفضل على المخير
المعلم. وقد قلنا إنه ينبغي للعاقل أن لا يطلق هواه فيما يخاف أن
يجلب عليه من بعد هماً وألماً وندامة، ونجد الكذب يجلب على
صاحبه ذلك.. وليس يصيب الكذاب من الالتذاذ والاستمتاع
بكذبه — ولو كذب عمره كله — ما يقارب ذلك فضلاً عما يوازي
ما يدفع إليه — ولو مرة واحدة في عمره كله — من هم الخجل
والاستحياء عند التضاحه... وأقول إن الإخبار بما لا حقيقة له
نوعان، فنوع منه يقصد به الخير إلى أمر جميل مستحسن يكون له
عند تكشف الخير علماً واضحاً نافعاً للمخبر... وأما النوع الثاني
العدم لهذا الغرض ففي كشفه الفضيحة والمذمة، أما الفضيحة فإذا
لم يكن على المخبر من ذلك ضرر به... وأما المذمة فإذا جلب على
المخبر من ذلك ضرراً (١١٩).

٧. كتاب المداخل إلى الطب:

نشرته جامعة سلمنقة بأسبانيا سنة ١٩٧٥ (١٢٠)

٨. رسالة في محنة الطبيب:

نشرها الدكتور البير زكي اسكندر في مجلة المشرق المجلد ٥٤ لسنة
١٩٦٠ ص: ٤٧١-٥٢٢.

٩. رسالة تجارب البيمارستان:

نشرها الدكتور البير زكي اسكندر في مجلة المشرق المجلد ٥٤
سنة ١٩٦٠ ص: ١٧١-١٧٥.

١. كتاب من لا يحضره طبيب أو طب الفقراء. طبع في لكو

بالهند سنة ١٨٨٦^(١١٧)

١١. مقالة في الحصن المنهول في الكلى والمثاني، نشرها

بالعربية مع ترجمة فرنسية الدكتور دى كونيخ، وطبعت بليدن في

سنة ١٨٩٦^(١١٨)

١٢. رسالة المدخل الصغير الى علم الطب:

نشرها عبد اللطيف العبد بالقاهرة سنة ١٩٧٧^(١١٩)

وقد سبق أن ذكرنا عدداً من كتبه الطبية المتعلقة بـ

المريض ونفسيته ودوائه، عند الكلام في هذه الموضوعات.

ولأبي بكر الرازي عدد آخر من الكتب في صناعة الطب.

فقد وضع في العين وأمراضها كتباً عدة، وحاول في اثنين منها تفسير

عملية الإبصار بعكس ما قاله إقليدس. إذ قال الرازي إن الإبصار

لا يحدث بخروج شعاع من العين، وفسر سبب ضيق النواظر في

النور واتساعها في الظلام. إلا أنه لم يذكر صراحة بأن الرؤية تحصل

من شعاع الجسم المرئي الساقط على العين، إلا أن انتباهه الى خطأ

مراجعتنا في مخطوطات علوم الرازي

الهوامش

(١) الفهرست / ٤٢٩

(٢) عيون الأنباء / ٤١٤

(١٨) رسائل فلسفية / ١١٠ (١٩) المرشد أو الفصول / ٣٧

(٢٠) م. ن / ٦٦، ويقصد بالكتاب الأخير ((كتاب التقسيم والتشجير))

الذي ذكره ابن النديم / ٤٣٢، والقفطي / ٢٧٤، وابن أبي أصيبعة / ٤٢٢،

ويقول إنه ذكر فيه تقاسيم الأمراض وأسبابها وعلاجها بالشرح والبيان على

سبيل التقسيم والتشجير.

(٤) معجم البلدان ١١٧/٣ - ١١٨

(٥) الطبري ٩٧/١٠ ورسائل فلسفية / ١٥

(٢١) الفهرست / ٤٣١، وتاريخ الحكماء / ٢٧٣، وعيون الأنباء / ٤٣٢

(٢٢) مجلة المشرق المجلد ٥٤ لسنة ١٩٦٠ / ٥٠، نقلاً عن مخطوط كتاب محنة

الطبيب للرازي.

(٧) م. ن / ٤١٤

(٩) نكت الهميان / ٢٤٩

(٢٣) المرشد أو الفصول / ١١٩ - ١٢٠

(٢٤) مجلة المشرق المجلد ٦٠ لسنة ١٩٦٠ / ٤٩٦ - ٤٩٨ عن مقال محنة

الطبيب في مخطوط كتاب المنصوري.

(٢٥) المرشد أو الفصول / ١١٩ (٢٦) عيون الأنباء / ٤٢٠ - ٤٢١

(١٣) رسائل فلسفية / ١١٠

(١٤) مجلة المشرق، المجلد ٤٥ لسنة ١٩٦٠ (١٦٨ - ١٧٧)

(١٥) الفهرست / ٤٣٠، وعيون الأنباء / ٤١٦

(١٧) عيون الأنباء / ٤١٦

(١٦) رسائل فلسفية / ١١٠

- (٢٧) المرشد أو الفصول/ ٧٧ و ٨١ (٢٨) الفهرست/ ٤٢٩ (٢٩) طبقات الأطباء والحكماء/ ٧٧ (٣٠) وفيات الأعيان ٢٤٤/٤ (٣١) عيون الأنبياء ٣١٦-٣١٥ (٣٢) طبقات الأطباء والحكماء/ ٧٧ (٣٣) تاريخ الحكماء/ ٢٧١-٢٧٢ (٣٤) نزهة الأرواح/ ٨ (٣٥) عيون الأنبياء/ ٤٢٠ (٣٦) م. ن. ٤٢١ (٣٧) م. ن. ٤٢٠-٤٢١ (٣٨) المرشد أو الفصول/ ١٢٤-١٢٥ (٣٩) م. ن. ١١٣-١١٥ (٤٠) وقد نشرته مجلة معهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية، في الجزء الأول من المجلد السابع لسنة ١٩٦١، بتحقيق الدكتور البير زكي.
- (٤١) المرشد أو الفصول/ ٩٣ (٤٢) المرشد أو الفصول/ ١١٢ (٤٣) م. ن. ١٢٤ (٤٤) نفسه/ ٩٠ (٤٥) نفسه/ ١٠٨ (٤٦) نفسه/ ٩٣ (٤٧) نفسه/ ٨٤ (٤٨) نفسه/ ٢٧ (٤٩) نفسه/ ٢٩ (٥٠) عيون الأنبياء/ ٤٢١ (٥١) المرشد أو الفصول/ ١٢١ (٥٢) عيون الأنبياء/ ٤٢١ (٥٣) المرشد أو الفصول/ ٤٢-٤٣ (٥٤) المرشد أو الفصول/ ٩٣-٩٤ (٥٥) م. ن. ٩٣ (٥٦) نفسه/ ٩١ (٥٧) نفسه/ ٨٩ (٥٨) نفسه/ ٤٥ (٥٩) المرشد أو الفصول/ ٥٨ (٦٠) م. ن. ١٠٩ (٦١) عيون الأنبياء/ ٤٢٢ (٦٢) م. ن. ٤٢٣ (٦٣) م. ن. ٤٢٦ (٦٤) م. ن. ٤٢١ (٦٥) م. ن. ٤٢٣ (٦٦) المرشد أو الفصول/ ٥٩، و عيون الأنبياء/ ٤٢٦ (٦٧) عيون الأنبياء/ ٤٢٦ (٦٨) م. ن. ٤٢٢ (٦٩) عيون الأنبياء/ ٤٢٠ (٧٠) م. ن. ٤٢١ (٧١) المرشد أو الفصول/ ٩١ (٧٢) م. ن. ١٢٢ (٧٣) عيون الأنبياء/ ٤٢٦ (٧٤) م. ن. ٤٢١ (٧٥) م. ن. ٤٢٦ (٧٦) مختصر تاريخ الطب العربي/ ٥٢٤/١ (٧٧) المرشد أو الفصول/ ٩٣ (٧٨) م. ن. ٦٠-٦٣ (٧٩) م. ن. ٣٣ (٨٠) م. ن. ٣٦ (٨١) عيون الأنبياء/ ٤٢١ (٨٢) الفهرست/ ٤٣١-٤٣٣، وتاريخ الحكماء/ ٢٧٣-٢٧٦، و عيون الأنبياء/ ٤٢٣-٤٢٧ (٨٣) الفهرست/ ٤٣١
- (٨٤) عيون الأنبياء/ ٤٢١ (٨٥) م. ن. ٤٢٣-٤٢٤ (٨٦) مختصر تاريخ الطب العربي/ ٥١٤/١ (٨٧) طب الرازي/ ١١ (٨٨) مجلة المشرق، المجلد ٥٤ لسنة ١٩٦٠-٤٧٤ (٨٩) مختصر تاريخ الطب العربي/ ٥١٤/١ (٩٠) رسائل فلسفية/ ١٠٩-١١٠ (٩١) كتاب الحاوي/ ٣٨٣-٣٨٤ (٩٢) كتاب الحاوي/ ٣٩١-٣٩٢ (٩٣) م. ن. ٣٣٤/١ (٩٤) معجم المطبوعات/ ٩١٤/١، وتراث الاسلام/ ٤٦٥ (٩٥) الفهرست/ ٤٣٣، وتاريخ الحكماء/ ٢٧٥ (٩٦) عيون الانبياء/ (٩٧) المرشد أو الفصول/ ١٧ (٩٨) اخلاق الطبيب/ ١٦-١٧ (٩٩) م. ن. ١٩-٢٠ (١٠٠) اخلاق الطبيب/ ٣٥-٣٦ (١٠١) م. ن. ٣٧ (١٠٢) م. ن. ٢٧ (١٠٣) م. ن. ٣٢-٣١ (١٠٤) م. ن. ٦٨ (١٠٥) طبقات الاطباء والحكماء، الهامش: ٧٨-٧٩ (١٠٦) عيون الانبياء/ ٤٢٣ (١٠٧) الفهرست/ ٤٣١ (١٠٨) مختصر تاريخ الطب العربي/ ٥١١/١ (١٠٩) معجم المطبوعات العربية/ ٩١٤/١ (١١٠) عيون الأنبياء/ ٤٢١ (١١١) رسائل فلسفية للرازي/ ١٥ (١١٢) م. ن. ٣٢-٣٣ (١١٣) م. ن. ١٧-١٩ (١١٤) رسائل فلسفية للرازي/ ٣٣-٣٥ (١١٥) رسائل فلسفية للرازي/ ٥٦-٥٨ (١١٦) مختصر تاريخ الطب العربي/ ٥١٩/١ (١١٧) م. ن. (١١٨) معجم المطبوعات العربية/ ٥٢٣-٥٢٤ (١١٩) مختصر تاريخ الطب العربي/ ٥١٩/١ (١٢٠) عيون الأنبياء/ ٤٢١ و ٤٢٥ (١٢١) م. ن. ٤٢٣ و ٤٢٤ و ٤٢٥ (١٢٢) م. ن. ٤٢١-٤٢٦ (١٢٣) م. ن. ٤٢٠-٤٢٦

الطير بين بدائهم رموز الرحلة في القصيدة العربية قبل الإسلام

د. محمود عبد الله الجادر

كلية الاداب - جامعة بغداد

صورها ليجعلها سبباً لذكر أهلها الراحلين أي الحديث عن المرأة الطاعنة وهو الحديث الذي يشكل القاسم النفسي المشترك بين الشاعر وجمهوره، فهو يستدعي به (إصغاء الأسماع) فإذا استوثق من ذلك بدأ بتصوير مآلقيه في رحلته من (سرى الليل وحسره المجر وإنشاء الراحلة والبعر...) ليوجب على ممدوحه (حق الرجاء وذميمة التأميل) ^(١).

أما المحدثون فقد ذهبوا مذاهب شتى في التفسير فذهب بعضهم إلى أن الأمر قائم على تقليد نماذج رائدة ^(٢)، وذهب بعضهم إلى ربط الظاهرة ببواعث البيئة الصحراوية ومفرداتها المتاحة ^(٣)، وذهب آخرون مذاهب نفسية أو فلسفية في التفسير ^(٤).

والذي يعيننا في هذه الدراسة من مراحل القصيدة الجاهلية مرحلة الرحلة التي أشرنا إلى اعتقادنا بأنها تمثل مرحلة انتزاع النفس من هموم الذكريات التي تطرحها لوحات الافتتاح، ومن ثم الانتقال إلى مواجهة الواقع وتحدياته الشائخة، ولعل ذلك ما يكاد الشعراء الجاهليون يصرحون به في أبيات الانتقال من الافتتاح إلى الرحلة فهم عادة يحتمون مناجاتهم للأطلال أو حديث ذكرياتهم مع الحبيبة التي غدت محض حلم زائل بعبارة (فدعها وسل همك بجسرة...) أو (فعد طلالها وتعمز عنها بناحية...) أو (فاقطع لبانة من تمرض وصله... بجلالة...) ^(٥) فالانتقال من لوحات الافتتاح إلى لوحات الرحلة تحول من عوالم الماضي الذي يستحيل بعثه من جديد إلى عوالم الحاضر المتاح وماتقدمه متغيراته من فرص التحسني ومواجهة

في القصيدة الجاهلية المتعددة الموضوعات تتوالى ثلاث مراحل تدرج في أولها لوحة واحدة أو أكثر من لوحات الطلل والظعن والنسيب والغزل والطيف والخمرة، وإذا توجه لوحات الافتتاح هذه إلى استرجاع ذكريات عفاها الزمن بوجه عام فإن المرحلة الثانية تفتح للوحات تبدو تفاصيلها مهيأة لتصوير مواجهة الواقع الآني، فالشاعر ينتزع نفسه من مناجاة أطلال حبيبته الراحلة ليخوض رحلة يواجه فيها مخاطر الصحراء على ناقه صلبة سريعة تشبه ثور وحش يواجه ليلة ريح ومطر وبرد تطارده في فجرها كلاب صياد، أو تشبه حمار وحش يواجه الظما مع أنه فيرد من غدير ماء يكمن عنده صياد تنذره سهامه بخنجر الموت أو تشبه ظليماً يرعى مع نعمته حتى يذكره الليل بفراخه أو بيضه فيعود إليها مسرعاً، وقد يرحل الشاعر على فارس يصطاد به، فإن اعرض عن الصيد كان لصورة الفرس أن تفتح على صورة طير يخوض مطاردة صيد.

وحين ينتهي الشاعر من رحلته على الناقه أو الفرس يفتح أفق قصيدته لمعالجة غرضه الذي بعثه على قسولها في الأصل مديح أو هجاء أو فخر أو رثاء ^(٦).

ويبدو أن القدماء لم يطيلوا الخلاف على تفسير المراحل الثلاث، فكأنهم اكتفوا بتفسير ابن قتيبة الذي مزج بين التصور التاريخي والتصور النفسي لمهمة مرحلتَي الافتتاح والرحلة فأشار إلى أن ظاهرة الأطلال مرتبطة بحياة البداوة وأن الشاعر استحضر

التحدي مما يشغل النفس ويملؤها بزهو الإحساس بقسمة وجودها الإنساني.

وحين تنفتح مرحلة الرحلة يكون على الشاعر أن يسند دور البطولة الى ناقة أو فرس ، وأن يفتح صورة كل منهما لواحد أو أكثر من منافذ التشبيه بما أشرنا اليه من وحوش الصحراء، ومن هذه المنافذ دخلت صورة الطير في أجواء الرحلة من القصيدة الجاهلية .

ولقد شغل الطير جانباً مهماً من وعي المجتمع الجاهلي، فهو يؤدي أدواراً معروفة في عدد من قصصهم وأساطيرهم المتداولة فثمة الغراب في قصة ابني آدم عليه السلام، وثمة الغراب والحمامة في قصة نوح عليه السلام، وثمة النسر السبعة في قصة لقمان، وثمة هدهد سليمان، وثمة حمام زرقاء اليمامة، وثمة عنقاء مغرب والهامة وغير ذلك مما قد يطول إحصاؤه.

واحتل الطير من مفردات الحياة الطبيعية التي كانت متاحة لرؤية الفرد الجاهلي موضعاً متميزاً، فهو يلفت نظره بطبيعة حياته المحكومة بقوانين مدهشة، وهو يستدر إعجابه بسرعه حيناً وبكثافة أسرابه حيناً وقدرته على التخلص مما يواجهه من مآزق حيناً آخر، ومن هنا فسح له مواضع متناثرة من شعره، فهو يستحضره في لوحات مختلفة من مراحل قصيدته الثلاث، أو تلك حقيقة رصدتها دراسات علمية معاصرة بأقدار متفاوتة^(٧) بيد أن تلك الدراسات لم تنابع الطبيعة الخاصة لاستحضار صورة الطير في لوحة الرحلة وتوظيفه في مشاهدتها التي تبقى متجهة الى تصوير مواجهة تحديات الواقع وخوض أشواط الصراع المتاحة في إطار البيئة، فضلاً عن تضافر مفرداتها التفصيلية على هيئة الأجواء النفسية لاستقبال الموضوع الرئيس من القصيدة فهي تستحضر صورة الناقة حين يكون موضع القصيدة منبثقاً من أجواء تأمل ومعالجة متأنية، ولكنها تستحضر صورة الفرس حين يتجه موضوع القصيدة الى أجواء الجموح والاندفاع الفروسي^(٨).

وعلى الرغم من أن السرعة والصلابة والإصرار على بلوغ الهدف من الرحلة هي السمات التي ظل الشاعر يحرص على توفيرها

لناقسته من خلال وصف متانة أعضائها وتماسك بسنتها ومن ثم اقتدارها على اجتياز أهوال الطريق الممتد على أديم صحراء لانهائية لها فإن منافذ التشبيه بثور الوحش أو حمار الوحش أو الظليم ظلت تتيح له فرص متابعة قصصية توفر أجواء متباينة ينتفع الشاعر من مدلولاتها الحفية لتهيئة أجواء موضوعه الرئيس، فقصة صراع ثور الوحش تقوم على توفير مضامين البطولة الفردية التي يؤديها الثور وحده في قصته التقليدية، أما قصة صراع حمار الوحش فإنها تهيئ أجواء البطولة الجماعية لما تطرحه من تفاصيل يؤدي الحمار فيها دور مسؤولية القيادة للمجموعة التي تراققه.

يبقى بعد ذلك أن تأمل مدلولات البديل الثالث للناقة، وهو الظليم الذي يعد بديل الناقة الوحيد المنتمي ببنيته الى عالم الطير وإن كان لا يمارس الطيران على وجه الحقيقة، ولعل هذه السمة هي العامل الأساس الذي دفع الشاعر الى اختياره دون سواه من عالم الطير لتشبيه ناقته به، فالشاعر يدرك تماماً أن سرعة ناقسته مهما اشتدت لاتضاهي سرعة طيران الطائر، ولكن عدو الظليم الذي يجازجه ما يشبه الطيران يجعل تشبيه الناقة بالظليم أقرب الى طبيعة الأشياء، فضلاً عن التناظر النسبي في الحجم فليس ثمة طائر في مشاهدات الفرد الجاهلي يضاهي حجمه حجم الناقة أو يضاهيه إلا الظليم.

ولم يكن المعيار المادي هو المسوغ الوحيد لاختيار صورة الظليم من سائر الطيور بديلاً للناقة، فثمة قصة تقليدية يؤدي الظليم ونعامته دور البطولة فيها، فهما يريان نهارهما كله يتقافان الحنظل والخطبان حتى يذكرهما الليل بفراجهما أو بضيافتهما فيهرعان اليها بلهفة الأبوة والأمومة حتى يبلغاها فيحضن الظليم الفراخ أو البيض وتطوف به النعامة تناغيه وقد أحسست بالطمأنينة والأمان، ولعل أكمل صورة يطالعنا بها ماسلم من يد الأيام من الشعر الجاهلي تلك التي رسمها علقمة الفحل لناقته في قوله:

كأنها خاضب زعر قوائمه

أجنى له باللوى شري وتوئم

يظل في الخنظل الخطبان بنقفة

وما اســــــــــــطف من التوم مخدوم

فوه كشق العصا لأباً تبيته

أسك مايسمع للأصوات مصلوم

حتى تذكر بيضات وهيجه

يوم رذاذ عليه الريح مغيوم

فلا ترئده في مشيه نفق

ولا الزئيف دوين الشد مسؤوم

يكاذ منسمة يختل مقلته

كانه حاذر للنخس مشهوم

ياوي الى خرقي زعر قوادمها

كأنه إذا بــــــــــــــــركن جرثوم

وضاعة كعصي الشرع جوجوه

كانه بــــــــــــــــتناهي الروض غلجوم

حتى تلافى قرن الشمس مرتفع

أدحي عرسين فيه البيض مركوم

يوحي إليها بانقاض ونقفة

كما تراطن في أفداف الروم

صعل كان جناحيه وجوجوه

بيت أطافت به خرقاء مهجوم

تحفه هقلة سطعاء خاضعة

تحيية بــــــــــــــــنزار فيه ترنيم

ولا ينبغي أن يغربنا نص علقمة بتصور امتداد التفاصيل

وتغطيتها لأركان القصة المتكاملة في كل النصوص التي استحضرت

صورة الظليم بديلاً للناقة، ففي أكثر من أربعين ديواناً جاهلياً فضلاً

عن مجاميع شعرية أخضعناها للدراسة لم يفتح التشبيه حسيماً ورد

لتفاصيل القصة المتكاملة إلا في نص علقمة هذا ونص آخر يرد في

ديوان كعب بن زهير ويقع في اثني عشر بيتاً^(١)، فالتشبيه غالباً ما يرد

موجزاً غير مستطرد التفاصيل كما في قول امرئ القيس

كاني ورحلي والقراب وغرقي

على يرفسي ذي زوائد نقي

تروخ من أرض لأرض نطية

لذكرة قيسض حول ببيض مفلق

يجول بأفاق البلاد مغرباً

وتسحقه ريح الصبا كل مسح^(٢)

بل إن الشاعر ليكتفي أحياناً من الصيغة كلها بوصف عضوي

للظليم الذي يشبه به ناقته دون الدخول في أية تفاصيل كما في قول

زهير:

كان الرجل منها فوق صعل

من الظلمان جوجوه هواء

أصك مصلم الأذنين أجنى

له بالســــــــــــــــي تنوم وآء^(٣)

إن جنوح أكثر الشعراء إلى اختصار قصة الظليم وإيجاز تفاصيلها

أو الاكتفاء بتشبيه الناقة به تشبيهاً صرفاً ومتابعة وصف أعضائه قد

أدحي عرسين فيه البيض مركوم

يوحي إليها بانقاض ونقفة

كما تراطن في أفداف الروم

صعل كان جناحيه وجوجوه

بيت أطافت به خرقاء مهجوم

تحفه هقلة سطعاء خاضعة

تحيية بــــــــــــــــنزار فيه ترنيم

ولا ينبغي أن يغربنا نص علقمة بتصور امتداد التفاصيل

وتغطيتها لأركان القصة المتكاملة في كل النصوص التي استحضرت

صورة الظليم بديلاً للناقة، ففي أكثر من أربعين ديواناً جاهلياً فضلاً

عن مجاميع شعرية أخضعناها للدراسة لم يفتح التشبيه حسيماً ورد

لتفاصيل القصة المتكاملة إلا في نص علقمة هذا ونص آخر يرد في

ديوان كعب بن زهير ويقع في اثني عشر بيتاً^(١)، فالتشبيه غالباً ما يرد

موجزاً غير مستطرد التفاصيل كما في قول امرئ القيس

اسم الشاعر	صيغة التشبيه	طبيعة التشبيه	عدد الايات	الموضع من الديوان
أمرؤ القيس	الناقة ظليم يبحث عن فراخه	قصة مختصرة	٣	١٧٠
أمرؤ القيس	الناقة ظليم يعدو نحو بيضه ونعامته	قصة مختصرة	٢	١٧٩
أمرؤ القيس	الناقة ظليم يعدو نحو فراخه	قصة مختصرة	٣	٣٠٦
علقمة الفحل	الناقة ظليم يعدو نحو فراخه ونعامته	قصة مفصلة	١٢	٥٨
عبيد بن الأبرص	النوق نعام نافرة	تشبيه فقط	١	٨٤
أحارث بن حلزة	الناقة نعامة أفرعها صياد	قصة مختلفة	٣	٩
بشر بن أبي خازم	الناقة نعامة تحمي فرخها	تشبيه فقط	١	٣٧
بشر بن أبي خازم	الناقة نعامة معها ظليهما	تشبيه فقط	٣	١٥٤
عترة بن شداد	الناقة ظليم مع فراخه	تشبيه دون قصة	٤	١٩٩
زهير بن أبي سلمى	الناقة ظليم	تشبيه فقط	٢	٦٤
زهير بن أبي سلمى	الناقة ظليم معه نعامة يحنان إلى فراخهما	قصة مختصرة	٤	٢٤٨
زهير وابنه كعب	وصف للظليم والنعامه وبيضهما	وصف دون قصة	٤	٢٥٨
ليبد بن ربيعة	البقرة التي شبه بها ناقته ظليم أفرعته الريح	تشبيه فقط	٢	٥٩
كعب بن زهير	الناقة ظليم ونعامته يهرعان إلى بيضهما	قصة مفصلة	١٢	٨٢
كعب بن زهير	الإبل نعام	تشبيه فقط	١	٩٦
سحيم عبد بن الحساس	الناقة ظليم	تشبيه فقط	٢	٣٨

على محاولة تصور طبيعة تطور التشبيه خلال العصر :

إن تأمل المسرد كفيلاً أن يوقفنا على جملة حقائق منها.

١- إن توظيف صورة الظليم والنعام في إطار تشبيه الناقة نادر جداً بالقياس إلى تشبيهها بثور الوحش أو حمار الوحش، فثمة عشرات الشعراء ممن لم ترد أسماؤهم في المسرد شبهوا نوقهم بالثور والحمار في نص أو أكثر من نصوصهم ولم يشبهوها بظليم أو نعام قط ولهذا لم

ترد أسماؤهم في المسرد ومنهم فحول مشهورون كالنابغة والأعشى وأوس بن حجر والخطبة... الخ فضلاً عن أن من وردت أسماؤهم من الشعراء في المسرد لم يشبهوا نوقهم بالظلمان إلا في القليل النادر قياساً إلى عدد مرات تشبيههم إياها بالثور أو الحمار ، ويبدو أن هذه الندرة راجعة إلى ضالة تفاصيل قصة الظليم وضالة مدى الزخم الإيحائي لعقدة الصراع فيها قياساً إلى زخم إيحاء قصتي الثور والحمار ، ولعل هذه الندرة وقلة الممارسة كانت السبب في اختيار

زهير بن أبي سلمى لصورة الظليم دون سواها ليجملها مضمراً
لاختبار شاعرية ابنه كعب الذي ظل ينهيه عن قول الشعر مخافة أن
يصدر عنه ما لاخير فيه فلما وجدّه مصرأً على قوله امتحن شاعريته
بان طلب اليه أن يميز مايقول وابتدأ بوصف رحلة في الصحراء ثم
انثنى الى وصف الظليم^(١٣).

٢- إن القصة وردت مستوفية التفاصيل عند شاعرين أحدهما جاهلي قديم (علقمة الفحسل) والآخر من مخضرمي الجاهلية والإسلام (كعب بن زهير)، وإنما وردت موجزة أو قائمة على التشبيه فقط عند شعراء قداماء وشعراء أدركوا الإسلام من الجاهليين، ومن هنا نرى أن لانتعاج إطلاق الحكم بأن جنوح أكثر الشعراء إلى اختصار القصة كان اعتماداً على شيوع تفاصيلها بين الشعراء والجمهور ولكثرة ورودها مستوفية التفاصيل في دواوين الأوائل، فقد رأينا أن دواوين الأوائل (امرئ القيس وعبيد بن الأبرص والحارث بن حلزة..) أوردت القصة مختصرة، بل إن بعض الدواوين المتقدمة لم تورد صورة الظليم إلا في إطار التشبيه الخفض، ومن هنا يحق لنا أن نفترض واحداً من افتراضين أولهما: أن القصة كانت شائعة التفاصيل بين الشعراء والجمهور فعلاً لورودها واقية التفاصيل في شعر شعراء المرحلة التي سقطت مروياتها قبيل ظهور المهلهل و امرئ القيس، وثانيهما: أن ورود القصة واقية التفاصيل في ديواني علقمة وكعب ليست إلا استطراداً متميزاً مارسه الشعراء وأن الأصل في التشبيه هو التفاصيل المختصرة أو محض التشبيه.

ويرجح لدينا الإجماع عن قبول الافتراض الثاني ذلك أن النصوص التي اختصرت القصة لم تستغن عن الإيماء السريع إلى تفاصيلها (رعي الظليم، عدوه نحو بيضه أو فراخه، نجاة البيض أو الفراخ من مخاطر الطبيعة) وأبطلها (الظليم، النعامة، البيض أو الفراخ) مما يؤكد شيوع أركان القصة حتى في النماذج الموجزة، فضلاً عن حقيقة راسخة أخرى وهي أن تشبيه الناقه بالثور أو الحمار (وهما الحيوانان اللذان يناظران الظليم على صعيد تشبيهه الناقه) انفتح لقصة واقية التفاصيل أحياناً ولقصة موجزة أحساناً ولخص

بِزُفُوفٍ كَأَنَّهُمْ هَقْلَةٌ أُم (م)

آنست نبأه وأفزعها القنم (م)

فتري خلفها من الرجوع والوقف (م)

وعمد آخرون إلى الابتكار في تغيير بعض أبطال القصة وبعض تفاصيلها ، فقد شبه ليبد ناقته ببقرة مسبوعة ثم شبه البقرة نفسها بظليم يعدو فرعاً من ريح الشمال وليس حنيناً إلى بيضه أو فراخه حيث قال:

بجسرة تنجل الظران ناجية

إذا توقد في الديمومة الظرر

كأنها بعدما أفتيت جبلتها

خنساء مسبوعة قد فاتها بقر

تنجو نجاء ظليم الجور أفرعه

ريح الشمال وشفان له درر^(١٥)

ولعل من الطريف أن نشير هنا إلى صورة متفردة للظليم ترد في ديوان تأبط شراً، وهي صورة تقوم على تشبيه الشاعر نفسه - وليس ناقته - بالظليم المسرع نحو فرخين له، وهي صورة لنا أن نتلمس مسوغاتها في طبيعة شعر الصعاليك الذين لم يرحلوا في شعرهم على ناقه أو فرس وإنما كانوا يغزون فيعدون على أرجلهم كما قال الأصمعي^(١٦)، ولطالما تغنى الصعاليك بوصف سرعة عدوهم، أما تأبط شراً فقد عمد إلى اقتطاع صورة الظليم من لوحة الرحلة التي ترد في شعر الفحول عادة ليوظفها في إطار تصوير سرعة عدوه بعد غزوة نبهت إليه القوم فطارده، فلم ينجه إلا عدو كعدو ذلك الظليم:

فأدبرت لاينجو نجائي نقتق

يئادر فرخيه شحالاً وداجنا

من الحص هزروفت يطير عفاوة

إذا استدراج القيفا ومد المغابنا

أزج زلوج هزري زفازف

هزف يئد الناجيات الصوافنا^(١٧)

٤ - لم يكن الظليم هو البديل الوحيد للناقة من عالم الطير ولم يختص الظليم بأن يكون بديلاً للناقة وحدها فيما وقعت عليه اليد من النصوص، فقد شبه عبيد بن الأبرص النوق بأسراب القطا ليقرر

كثافتها وكثرة عددها حين قال:

وكن كأسراب القطا هاج وردّها

مع الصبح في يوم الحرور وميض^(١٨)

وشبه طرفة بن العبد شعر ذيل ناقته بجناحي نسر في قوله:

كان جناحي مضرحي تكفنا

حفافيه شكاً في العسيب بمسرد^(١٩)

وشبه بشر بن أبي خازم أنثى حمار الوحش التي وردت في تشبيه

الناقة في لوحة الرحلة بالعقاب حين قال:

وتشج بالعر الفلاة كأنها

فتحاء كاسرة هوت من مرقب^(٢٠)

وشبه كعب بن زهير ناقته في لوحة الرحلة بقطاة يطاردها باز^(٢١)

وهي صورة شاعت في إطار بدائل الفرس وليس الناقة في الشعر الجاهلي كما سترى ولهذا سندع الحديث عنها الآن ريثما نستجليها في الموضع المناسب من البحث.

وكما لم تختص الناقة بالظليم وحده في لوحة الرحلة فإن الظليم لم يختص بها أيضاً فكان بديلاً للفرس أحياناً عن طريق التشبيه المقطوع عن متابعة تفاصيل القصة التقليدية قال طفيل الغنوي في وصف فرسه:

إني وإن قلّ مالي لايفارقني

مثل النعامة في أوصالها طول^(٢٢)

وقد يستطرد الشاعر في وصف الظليم وصفاً عضوياً حتى

يستغرق ذلك أحد عشر بيتاً في نص للأفوه الأودي^(٢٣)، وهو نص لم يسرد فيه أي ملمح من ملامح قصة الظليم التقليدية، بيد أن أكثر تشبيهات الفرس بالظليم وردت مختصرة فهي لاتعدو حدود البيت أو بعض البيت في دواوين الشعراء الآخرين^(٢٤).

٥ - كان الظليم هو البديل الرئيس على الرغم من أن النعامة جاءت بديلاً في بعض النصوص كما تقرر مفردات المسرد، وتلك ظاهرة تتفق والاتجاه العام لبدايل الناقة الأخرى، فالذكر هو البطل الرئيس في قصتي الحمار والثور، بيد أن أنثى الحمار (الأتان وربما الأتن) ظلت

تشاركه البطولة في أكثر القصص التي تداولها الشعراء، أما الثور الذي يخوض صراعه وحيداً على وجه العادة فإن أنثاه لم تتح لها فرصة أداء أي دور إلى جانبه، ولكن بعض الشعراء جعلوها تخوض هي صراع الثور نفسه في عدد نادر من النصوص^(٢٥)، ثم ذهب بعض شعراء أواخر العصر إلى أبعد من ذلك فرسموا لوحة مبتكرة هيأوا لها تفاصيل جديدة وختموها بتفاصيل مقتبسة من قصة الثور ومنحوا البطولة فيها للبقرة التي جعلوها ترعى مع وليد لها فيشغلها المرعى عن رعايته حتى إذا مضى بهما الوقت عادت تبحث عنه فلا تجد إلا جلدًا وعظاماً وبقايا خلفتها الوحوش التي افترسته، فتقف ملهوفة والهة، وفي تلك اللحظة تسمع صوت كلاب الصيد فتهرع هاربة لتلحقها الكلاب فتدور معركة تنتهي عادة بنجاة البقرة^(٢٦).

ومن تأمل طبيعة البطولة في قصص بدائل الناقة من غير عالم الطير نخرج بما يسوغ لدينا القناعة بالنتائج المستقاة من المسرد وقررت أن الظليم هو البطل الرئيس، أما بطولة النعامة فليست إلا استثناءً.

بقي علينا أن نقرر أن استقراء لوحات الرحلة على الناقة وتأمل بدائلها يشير إلى أن الطير لم يكن ضمن البدائل الأساسية لها، وأن صور الظليم، الذي يقف بين الطير والحيوان، فضلاً عن صور الطيور الأخرى التي وردت في اللوحة عن طريق التشبيه لا تمثل إلا نسبة ضئيلة بالقياس إلى نسبة البدائل الأخرى كالثور والحمار وسواهما من البدائل الهامشية، وتلك حقيقة سبق أن أومأنا إلى باعنها المتمثل في التزام الشعراء بالتماثل الموضوعي الذي توفره صورتا الثور والحمار في الحجم ومدى السرعة ولا توفره صورة الطير إلا حين يختار الشاعر الظليم أو النعامة ويتابع قصتهما التي لا يبلغ زجهما التأثير عمق تأثير قصتي الثور والحمار.

أما في لوحة الفرس فإن الأمر يبدو مختلفاً تماماً، فسرعة الفرس، وطبيعة عدوه وضمور جرمه قياساً إلى الناقة أمور جعلت صورة الطير مؤهلة لأن تكون البديل الرئيس له سواء في لوحة وصف فرس الصيد أم في لوحة الرحلة على الفرس، أم في وصف

الفرس في لوحات الفروسية بوجه عام.

والذي يبدو أن اقتران صورة الفرس بالطير كان أمراً مفروغاً منه في مرحلة مبكرة من العصر الجاهلي، فلا يخلو من دلالة ماورد في منافرة شعرية جرت بين عبيد بن الأبرص وامرئ القيس وقامت على طرح الألفاظ وتقديم حلولها إذ قال عبيد

ما السابقات سراع الطير في مهل

لاستكين ولو أجمتها فاسـ

فقال امرؤ القيس:

تلك الجياد عليها القوم قد سبـ

كانوا لهن غداة الروع أحلاسـ^(٢٧)

وقد سبقت الإشارة إلى أن الشاعر الجاهلي يستحضر صورة الفرس حين يتجه مضمون القصيدة إلى مجرى الحماسة في التحدي أو مواجهة التحدي، فتلك أجواء تبدو صورة الناقة بصبرها وأناقتها غير قادرة على توفيرها قدرة صورة الفرس بمجموعة وسرعته وقدرته على الاقتحام.

وتتخذ صورة الفرس في مرحلة الرحلة من القصيدة الجاهلية واحداً من اتجاهين متباينين فقد يرسم الشاعر صورة فرس صيد يغدو به منفرداً أو مع صاحب له ليكمنوا عند غدير ماء ينتظرون الوحش حتى إذا ورد سرب منه انطلق الفرس ليصطاد طريدة، وقد يستطرد الشاعر فيصور وليمة الطعام التي يكون لحم الطريدة مادتها، ثم يصور عودة الركب يتقدمه فرس الصيد الذي لم يزل بنشاطه الذي كان عليه قبل الصيد^(٢٨).

أما الاتجاه الثاني فيتمثل في وصف الرحلة على فرس، وهي رحلة لا تفتح للتفاصيل المعهودة في لوحة الناقة من وصف للطريق والصحراء وأهوال السفر، وإنما تختصر إختصاراً وتعتمد على وصف الفرس نفسه في البيتين أو الثلاثة، ثم يعمد الشاعر إلى تشبيه الفرس بطائر من الجوارح يطارد فريسة أو إلى تشبيهه بطريدة من الطير أو الحيوان يطاردها طائر من الجوارح، ولا يقسوم الاختيار على رغبة الشاعر الصرفة، وإنما يتحول الفرس جراحاً يطارد فريسة

حين تتجه أجواء القصيدة الى تصوير موقف التحدي والاقترحام، ويتحول طريدة في القوائد التي تتجه الى تصوير مواقف مواجهة التحدي، تلك هي القاعدة التي يؤيدها الاستقراء العام للنصوص، ولكنها ليست قاعدة ثابتة دائماً، فثمة نصوص سقطت موضوعاتها الشعرية الباعنة على القول، وثمة نصوص سقطت أجزاء من موضوعاتها بحيث غدا ما تبقى منها موهماً بتباين المنطلقات أو غيابها، على أن ذلك قد لا يعيننا في هذه الدراسة قدر ما تعيننا طبيعة استحضار صورة الطير ومجرى التفاصيل القصصية في كل من لوحتي الجارح الصياد والطير أو الحيوان الذي يطارده جارح.

ففي المجرى الذي يتحول فيه الفرس جارحاً يطارد فريسة يكون بطلاً الحدث هما الجارح البديل والفريسة التي تكون طيراً أو حيواناً، وتتجه التفاصيل الى تصوير عوامل القوة والسرعة في الجارح الذي يدفعه جوعه أو جوع فراخه إلى الجدد في المطاردة، فضلاً عن توفير عوامل الجدد في الاتقاء والمهرب في الطريدة، أما الحدث فيتمثل في المطاردة نفسها واندفاع الجارح وهالك الطريدة في محاولة النجاة التي غالباً ما تتحقق لها في آخر اللوحة، ثم قد يعنى الشاعر بتحديد الزمان ووصف المكان لتكتمل أركان عمل (درامي) متقن.

ومن الصور المبكرة صورة لفرس امرئ القيس شبيهها فيها بأنثى عقاب تطارد ذئباً وتابع التفاصيل في قوله:

كَأَنَّهُا حِينَ فَاضَ الْمَاءُ وَاحْتَفَلَتْ

صَقْعَاءُ لَاحَ لَهَا بِالسَّرْحَةِ الذَّيْبُ

فَابْصُرَتْ شَخْصَةً مِنْ رَأْسِ مَرْقِيَةٍ

وَدُونَ مَوْقِعِهَا مِنْهُ شَنَاخِيْبُ

صُبَّتْ عَلَيْهِ وَمَاتَصَبٌ مِنْ أَمَمٍ

إِنَّ الشَّقَاءَ عَلَى الْأَشْقِيَيْنِ مُصْبُوبُ

كَالِدُلُوبِ بُنْتُ عَرَاهَا وَهِيَ مُتَقَلِّمٌ

وَخَائِفَا وَذَمَّ مِنْهَا وَتَكْرِيبُ

وَيَلْمُهَا مِنْ هَوَاءِ الْجَوِّ طَالِبَةً

وَلَا كَهَذَا الَّذِي فِي الْأَرْضِ مَطْلُوبُ

كَالْبَرْقِ وَالرَّيْحِ شَدَا مِنْهُمَا عَجَباً

مَا فِي اجْتِهَادٍ عَنِ الْإِسْرَاعِ تَغْيِيبُ

فَادْرَكْنَهُ فَنَالَتْهُ نَحْسَالُيْهَا

فَانْسَلَّ مِنْ تَحْتِهَا وَالدَّفْءُ مَثْقُوبُ

يَلُوذُ بِالصَّخْرِ مِنْهَا بَعْدَمَا قَتَرَتْ

مِنْهَا وَمَنْهُ عَلَى الْعَقَبِ الشَّابِيبُ

ثُمَّ اسْتَغَاثَ بِدَحْلٍ وَهِيَ تَعْفَرُهُ

وَبِالْلسَانِ وَبِالشَّدَقَيْنِ تَرِيبُ

مَا أَخْطَأَتْهُ الْمَنَائِي قَيْسَ أَمَلَةٍ

وَلَا تَحْرُزُ إِلَّا وَهُوَ مَكْرُوبُ

فَظَلَّ مَنْجَحراً مِنْهَا يَرِاقِبُهَا

وَيَرْقُبُ الْعَيْشَ إِنْ الْعَيْشَ مَحْبُوبُ^(٢٩)

وتتردد الصورة في دواوين الشعراء من جيل الرواد ومن جاء

بعدهم حتى بسزوغ نور الإسلام ولكنها لا تنفتح لكل المفردات

التفصيلية دائماً، فقد يختصر الشاعر لوحة المطاردة اختصاراً فيكتفي

منها بالأركان الخارجية العامة ليقرر سمة السرعة لفرسه دون متابعة

تفاصيل كما في حماسية أبي بن سلمى الضبي التي يشبه فيها فرسه

بشاهين يطارد أرنباً فيقول:

فَلَوْ طَارَ ذُو حَافِرٍ قَبْلَهَا

لَطَارَتْ وَلَكِنَّهُ لَمْ يَسْطِرْ

فَمَا سَوْدَنِيَّ عَلَى مَرَبَا

خَفِيفِ الْفَوَادِ حَسِيدِ النَّظَرِ

رَأَى أَرْنَباً سَنَحَتْ بِالْفَضَا

فَبِأَذْرَافِهَا وَلَجَاتِ الْحَمْرِ

بِأَسْرَعِ مِنْهَا وَلَا مَرَعٍ

يَقْصُصُهَا رَكْضُهُ بِسُورِ الْوَتْرِ^(٣٠)

وقد يبلغ الاختصار حد الاكتفاء بتشبيهه الفرس بالجارح يطارد

فرائسه في بيت واحد دون الدخول في أية تفاصيل كما في قول السليك بن عمرو:

قطعت وتحتي النحام يهوي

هوي الدلو أسلمه الرشاء^(٣)

والظاهرة التي تلفت النظر في صورة الجراح البديل للفرس أن

الطريدة غالباً ما تكون حيواناً لا طيراً عندما يفتح الشاعر أفق الصورة لتفاصيل المطاردة فالطريدة لا تكون طيراً إلا في صور نادر جداً لم تنفتح لتفاصيل مطاردة وإنما قامت على التشبيه المحض^(٤)، على أننا نستطيع أن نقرر أن افتتاح الصورة للتفاصيل أو قيامه على التشبيه المحض أو اختصار تفاصيلها أمر ظل رهناً بطبيعة أجوا

اسم الشاعر	صيغة التشبيه	طبيعة التشبيه	عدد الآيات	الموضع من الديوان
امرؤ القيس	الفرس عقاب تطارد أرناب	مطاردة دون تفاصيل	٣	٣٨
امرؤ القيس	أعضاء الفرس كأعضاء عقاب	تشبيه فقط	١	١٦٣
امرؤ القيس	الفرس عقاب لها فرخ	تشبيه فقط	٣	١٩١
امرؤ القيس	الفرس عقاب يطارد ذنباً	تفاصيل وإهية للمطاردة	١٠	٢٢٦
أبو دواد الإيادي	الفرس صقر يطارد سرباً	دون أية تفاصيل	١	الأصمعيات ١٩١
عبيد بن الأبرص	الفرس عقاب يطارد أرناباً	تفاصيل وإهية للمطاردة	١٢	١٨
تأبط شراً	الفرس عقاب تدلى من مرقبة	تشبيه فقط	٢	٨٢
عنتر بن شداد	الفرس عقاب تصيد لفرخها	دون تفاصيل	٢	٢٦٦
بشر بن أبي خازم	الفرس عقاب	تشبيه فقط	٢	٤٧
بشر بن أبي خازم	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	٧٥
السلوك بن عمرو	الفرس عقاب تنقض على خزر (ولد الأرنب)	دون أية تفاصيل	١	شعر بني تميم ٦٨
الأسعر الجعفي	الفرس باز	تشبيه فقط	١	الأصمعيات ١٤١
سلمة بن الخرشب	الفرس عقاب يطارد أرناباً	تشبيه فقط	٢	المفضليات ٣٧
سلمة بن الخرشب	الفرس عقاب يطارد أرناباً	دون تفاصيل	٢	المفضليات ٤٠
أبي بن سلمى	الفرس شاهين يطارد أرناباً	تفاصيل موجزة	٣	حماسة أبي تمام ١٥٧
دريد بن الصمة	الفرس عقاب يطارد ثعلباً	تفاصيل موجزة	٦	٣٨
الأعشى	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	٢٦١
الخنساء	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	١٤٣
الخنساء	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	١٥٠
ليبد بن ربيعة	الفرس عقاب يطارد ثعلباً	دون تفاصيل	٢	١٤٤
الخطبة	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	٨٧
سحيم عبد بني الحسحاس	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	٣٩

القصيدة نفسها وقدرة الشاعر ورغبته في ممارسة هذا النمط من المتابعة الفنية.

أما الظاهرة الأخرى فهي أن صورة الجارح التي غدت بديلاً للفرس في لوحة الرحلة امتدت إلى أجواء النص الجاهلي برمته فلم تعد مقصورة على لوحة الرحلة، وإنما وظفها الشعراء في الفخر والفروسية والمديح والهجاء والثناء... الخ، ولكن أياً من هذه الموضوعات لم يشهد انفتاحاً لتفاصيل مطاردة وإنما اقتصر الأمر على التشبيه المحض دائماً.

ولكي تتضح طبيعة توظيف الصورة وأنماط تشكيلها وتطورها التاريخي في النص الشعري الجاهلي بوجه عام كان لنا أن ندرج ما فزنا به من نماذجها في المسرد الذي حاولنا أن نرتب أسماء الشعراء فيه ترتيباً تاريخياً ما أمكن ذلك لتيسر ملاحظة التطور التاريخي في المتغيرات.

إن تأمل المسرد كفيل بتأكيد الحقائق التي استنبطناها ويقرر أن

الرائدة، على أن الأمر يختلف تماماً في عملية تشبيه الفرس بالطير الجارح خارج إطار لوحة الرحلة: فالصيغة تقوم عندئذ على محض التشبيه لتوفير سمي القوة والسرعة في البيت الواحد أو في جزء من البيت الواحد أحياناً.

ولنا أن نتأمل في المسرد أيضاً أن اختيار العقاب من الجوارح هو الأعم الأغلب وأن صورة الشاهين أو الباز لا ترد إلا في نصوص نادرة لاستبعاد أن يكون الوزن الشعري هو الباعث على استحضارها، بيد أن اختيار الطريدة يطرح متغيرات جديدة بالمتابعة، فثمة الأرنب وولد الأرنب والذئب والثعلب، وثمة سرب من الطير، وثمة اختفاء كامل للطريدة، ولكي تتضح أنماط اختيار الطريدة أو إغفالها في النصوص التي ضمها المسرد كان لنا أن نعيد توزيعها ونستجلي أعدادها ونسبها في المسرد الآتي:

أما حين تتحول الفرس طريدة أو طيراً غير جارح فإن الشاعر يتجه

نوع الطريدة	عدد النصوص	نسبتها الى مجموع النصوص	نسبتها الى عدد نصوص الطريدة
الطريدة أرنب أو أرناب	٥	%٢٢,٧٣	%٥٠
الطريدة خزر (ولد أرنب)	١	%٤,٥٤	%١٠
الطريدة ثعلب	٢	%٩,٠٩	%٢٠
الطريدة ذئب	١	%٤,٥٤	%١٠
الطريدة سرب من الطيور	١	%٤,٥٤	%١٠
النص لا يقدم صورة طريدة ويكتفي بصورة الجارح	١٢	%٥٥,٥٥	—

إلى توفير عوامل السرعة والتصميم على الفوز بالنجاة عند الطريدة ليهيئ للمناخ مواجهة التحدي التي تقتضيها أجواء موضوعه الشعري الذي يعالجه عادة، وغالباً ما يختار الشعراء صورة قطة يهوي لها صقر فتجد في الهرب حتى تنجو، وقد يتابع الشاعر التفاصيل متابعة تبلغ حد استحضار الانفعالات النفسية للطريدة والمطاردة وذلك

صورة المطاردة لا تسوّي تفاصيلها إلا في نصوص نادرة يفرغ الشاعر فيها متابعة الحدث ومفرداته المتشعبة مما يغلب معه الظن أن مجرد الإيماء إلى الطير الجارح في إطار صورة الفرس من لوحة الرحلة يستدعي في ذهن المتلقي التفاصيل التي قد يوجزها الشاعر أو يعرض عنها إعرافاً معتمداً على وعي المتلقي الذي يسلورته النصوص

ما يوسعنا متابعتة في لوحة رائعة رسمها زهير بن أبي سلمى في لوحة رحلة قصية اتجه بها الى بني الصيداء الذين انتهوا إبلاً وعبداً له فيها في صورة نجاة القطة حلم نجاة الإبل والعبد وعودتهما إليه فقال في تشبيه فرسه:

كأنها من قطا الأجباب حان لها

وردة وأفرد عنها أختها الشبيك
جونيّة كحصاة القسم مرتعها

بالسي ما تبنت القفعاء والحسك
أهوى لها أسفع الخدين مطرق

ريش القسودام لم تنصب له الشبك
لا شيء أجود منها وهي طيبة

نفساً بما سوف ينجيها وتترك
دون السماء وفوق الأرض قدرها

عند الذنابي فلا فوت ولا درك
عند الذنابي لها صوت وأزملة

يكاد يخطفها طورا وقتلها
حتى إذا ما هوت كف الغلام لها

طارَتْ وفي كفّه من ريشها بشك
ثم استمرت إلى الوادي فالجأها

منه وقطع طمع الأظفار والحنك
حتى استغاثت بماء لارشاء له

من الأبطاح في حافات البرك
مكبل بأصول النجم تنسجّه

ريح خريق لضاحي مائه حُبك
كما استغاث بسيء فر غيطة

خاف العيون فلم يُنظر به الحشك
فزّل عنها وواقي رأس مرقبة

كمنصب العتر دمي رأسه النسك^(٣٣)
وتشبيه الخيل بالقطا قديم في الشعر الجاهلي كما سئى، بيد أن

صورة القطة التي يطاردها جراح وخوض تفاصيل محاولة النجاة تبدو متأخرة نسبياً، فهي مما لا يطالعنا إلا في ديوان زهير بن أبي سلمى^(٣٤)، والنابعة الديباني^(٣٥)، على أن تشبيه الفرس بطريدة من الحيوان وليس من القطا أقدم من زمن هذين الشعارين، فقد شبه امرؤ القيس فرسه بتيس ظباء يطارده عقاب دون الدخول في أية تفاصيل حتى اقتصر الأمر على بيت واحد هو قوله:

كتيس الظباء الأعفر انضرجت له

عقاب تدلت من شماليخ ثهلان^(٣٦)
ولا يطالعنا ما فرنا به من نصوص بتشبيه فرس بطريدة من الطير أو الحيوان تندفق فيه التفاصيل، فأكثر الصور تنحصر في البيت الواحد أو في جزء من البيت.

وقد سبقت الإشارة إلى أن ثمة صورة نادرة ابتكر منطلقها وبعض تفاصيلها كعب بن زهير حين شبه ناقته - وليس فرسه - بقطة يطاردها باز وتابع تفاصيل المطاردة وحين عمد إلى تصور الباز فتح الصورة لاستقبال بعض تفاصيل قصة الثور التقليدية فجعله يقضي ليلة ممطرة حتى إذا بزغ الفجر شمر للنصيد فكانت تلك القطة طريدته التي تكتب لها النجاة، قال كعب:

تنجو نجاء قطة الجو أفرعها

بذي العضاه أحسّت بازياً طرقاً
شهم يكب القطا الكدري محتضب الـ

أظفار حرّ ترى في عينه زرقاً
باتت له ليلة جمّ أهاضبها

وبات ينفض عنه الطل والثقا
حتى إذا ما المجلت ظلماء ليته

والمجاب عنه بياض الصبح فانلقا
غدا على قدر يهوي ففاجأها

فانقض وهو بوشك الصيد قد وثقا
لا شيء أجود منها وهي طيبة

نفساً بما سوف ينجيها وإن لحقا

نقدنا من سرائر المراتب فالتجديد

لتقرير سمة السرعة والتصميم على النجاة، فقد اعتمد الشعاعر الى استحضار صورهما لتقرير كثافة عدد الخيل التي يشبهها بسرب القطا، كما أنه قد يعود إلى محض تشبيه الفرس أو الخيل بالذئب عادة أو بطير معين لتقرير سمة السرعة أو كثافة العدد أو انتظام الحياة، ولكي تفتح هذه الحقائق كان لنا أن نتابع ما فرنا به من صور الطير في المجلد الآتي الذي حاولنا أن ندمج فيه الشعراء بحسب تسلسلهم التاريخي قدر الإمكان لائحة فرصة ملاحظة التطور الذي شهدته الصورة.

طائر لينة ماء لم يكن رنة^(٢٧)
ولما أن زلزلنا أن كذا جرى على فوج صرورة القطاة التي رجعوا
أبو زهير في أمرين، أولهما: أن كلا البصير في الهجاء أو التهديد
بـ الهجاء وثانيهما: تقارب التفاصيل وتطابق بعض الأفكار
والعبريات حتى بدأ البيت السادس من نص كعب بن الجراح
الرابع من نص زهير.
ولما ذلك أن تشير إلى أن صرورة القطاة لا تستجيب صر دائماً

اسم الشاعر	صيغة التشبيه	طبيعة التشبيه	عدد الأبيات	الموضع من الديوان
المهولول	الخيل طير	تشبيه فقط	١	٣٣٥
امرؤ القيس	الفرس تيس طياء يطارده عاقاب	تشبيه فقط	١	٩٢
امرؤ القيس	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٣٣٢
عبيد بن الأبرص	الخيل سرب قطا	تشبيه فقط	١	٢٦
عبيد بن الأبرص	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٥٩
عبيد بن الأبرص	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	١١٧
الأفوه الأودي	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	١٩
جميع بن هلال	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	حماسة أبي تمام ٢٠٣
طافيل الغنوي	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٢٦
طافيل الغنوي	الخيل طير	تشبيه فقط	١	٤٤
طرفة بن العبد	الخيل طير	تشبيه فقط	١	٥٨
بشر بن أبي خازم	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٤٦
دريد بن الصمة	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٥٥
زهير بن أبي سلمى	الفرس قطة يطاردها صقر	تفاصيل وافية للمطاردة	١٢	١٧١
زهير بن أبي سلمى	الفرس قطة يطاردها صقر	تفاصيل وافية للمطاردة	١١	٢٣٧
الناطقة الذبياني	الفرس قطة يطاردها صقر	تفاصيل وافية للمطاردة	٩	١٧٦
الناطقة الذبياني	الخيل طير	تشبيه فقط	١	٢٣
ليد بن ربيعة	الفرس غراب هيجته الريح	تشبيه فقط	١	٣١
ربيعة بن مقروم	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	المفضليات ٣٧٦
الخطيمة	الخيل خشاش طير يطاردها صقر	تشبيه فقط	١	٨٤

وقد سبقت الإشارة إلى أن صورة الفرس استعارت صورة الظليم التي كانت ترد بديلاً تقليدياً للناقة، وفي هذا الإطار من الاستعارة كان للناقة أن تستعير بعض صور الطير التي ترد بديلاً للفرس على وجه العادة، وقد أشرنا إلى بعض تلك الصور عند حديثنا عن بدائل الناقة، ولنا أن نشير هنا إلى أن الفرس استعارت بعض بدائل الناقة من غير عالم الطير، فقد شبهها عدد من الشعراء بسور الوحش^(٣٨)، وشبهها بعضهم بحمار الوحش^(٣٩)، وشبهها بعضهم بالبقرة الوحشية^(٤٠)، وشبهها آخرون بالسفوارى من الكلاب التي تطارد ثور الوحش أو البقرة الوحشية^(٤١) وكل هذه الحيوانات ترد بدائل للناقة أو ترد مفردات هامشية في لوحات بدائل الناقة.

إن هذه الأنماط من استعارات البدائل تقرر أن القصيدة الجاهلية على الرغم من التزامها بتقاليد فنية ملتزمة في أغلب الأحيان لم تخضع لقسر التقليد خضوعاً مطلقاً بل ظل الشاعر يتقن ما يراه أقدر على توفير الصورة الأروع في لحظة الإبداع ولعل الخيل قد حظيت بأوسع مساحة من البدائل التي تقع خارج عالم الطير مما لا يتسع في دائرة اهتمام هذا البحث ولكننا أثّرنا أن نتابعها في المسرد التالي.

المواضع

بالبحث الإلام بحدود دائرة البدائل التي يحظى بها هذا المخلوق الذي ظل يشترك العربي حسياته في السلم والحرب ويحظى من عنايته ورعايته بما قد لا يحظى به غيره، قال الشاعر:

أبيت اللعن إن سكاينة عسلق

نفس لا تعاد ولا تبغ

منقاة مكرمة عليهما

يُجَاع لها العيال ولا تحبها

وإذا يمكن أن نستفيد من اطلاع رئيسة للدراسة أن الطير الذي شغل جانباً مهماً من مشاهدات الشاعر الجاهلي شغل جانباً مهماً من لوحات رحلته بديلاً للناقة وللفرس وأن صورته امتدت إلى مقاطع أخرى من القصيدة ولكنها لم تستحضر قط لحض تأملها تأملاً فنياً أو وجدانياً خالصاً، فبمعززة الشاعر الجاهلي تطلق دائماً من أرض تجربته الموضوعية الفردية أو الجماعية، ولهذا فإن كل الدعوات الفنية والتأملات الوجدانية فيها لا تندرج أن تكون منافسة لتهيئة الأجواء النفسية المطلوبة لتجربته الموضوعية التي هي باعث الإبداع وحرك كل دقائقه النفسية.

(١) ينظر مبحث "مدخل إلى بنية القصيدة العربية قبل الإسلام" من كتاب دراسات نقدية في الأدب العربي.

(٢) ينظر الشعر والشعراء ١/ ٧٤-٧٥ وعلى ذلك جرى الجرجاني في الوساطة ٤٨، والعسكري في الصناعتين ٤٥١، وابن رشيقي في العمدة ١/ ٢٢٥.

(٣) ينظر تاريخ الأدب العربي (بلاش) ٣/ ٢٣٦.

(٤) ينظر الشعر العربي بين الجمود والتطور ٢٨-٢٩، وجملة الموضوع في القصيدة الجاهلية ٩.

(٥) ينظر قراءة ثانية لشعرنا القديم في مجلة الدراسات العربية ٩٨٤ سنة ١٩٦٥ مقالة الدكتور يوسف خليف: مقدمة الأطفال في القصيدة الجاهلية.

(٦) جمع الدكتور نوري القيسي مجلة من هذه النماذج التي سماها (جمود).

الانتقال) في كتابة وحدة الموضوع في القصيدة الجاهلية ٣٦، ٣٧.

(٧) تكاد دراسات الشعر الجاهلي التحليلية لا تخلو من إيماء إلى توظيف الشاعر الجاهلي لبعض صور الطير بيد أننا نشير بسوجه خاص إلى كتاب الدكتور نوري القيسي (الطبيعة في الشعر الجاهلي، ودراسة الدكتور عبد القادر الرباعي (الطير وعالمه الحيواني في الشعر الجاهلي)، (والطير والمعتقد في الشعر الجاهلي).

(٨) ينظر الفصل الثاني من الباب الثاني من كتاب شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين.

(٩) مختار: لجمود القوام وصفها الظليم. زعر: قليلة الريش. شري: شبر الخيل. توم: حب القنب. الخطبان: حنظل فيه خطوط صفراء. استطف: ارتفع. حنظل: صغر الأذن. مصلوم: مقطوع الأذن. تزيده: تزيد ما بين المشي والعدو. نفق: منقطع. الزفيف: دون العدو. مشهور: فرع

خرق: لوازق بالأرض. زعر: لم تثبت بعد، جرثوم: أصل الشجرة، وضاعة: شديدة الركنض، عصي الشرع: أوتار العود، علهجوم: سواد الليل، تلافى: تدارك، أدحي عربين: موضع بيض النعامة والظليم، مركوم: بعضه فوق بعض، يوحى إليها: أي إلى النعامة، أنقاض ونقنقصة: صوت الظليم، أفدائها: قصورها، صعل: دقيق العنق صغير الرأس، هقلة: نعامة، سطاء: طويلة العنق، خاضعة: أمالت رأسها للرعي، زمار: صوت النعامة. والنص في ديوانه ٥٨.

(١٠) ديوانه ٨٢.

(١١) ديوانه ١٧٠، القسراب: وعاء من جلد، النمرق: الميثرة التي يوطد بها الرجل، يرفقي: ظليم، نقنق: النقطة صوت الظليم، نطية: بعيدة، قيس: فلق البيض وقشوره.

(١٢) ديوانه ٦٣، أحنى: أدرك الجني، السي: الأرض المستوية، الآء: غمر السرح.

(١٣) تنظر القصة والأبيات في ديوان زهير ٥٨.

(١٤) ديوانه ٩. زفوف: سريعة ووصف بها الناقة، هقلة: نعامة، رنأل: ولد النعامة، دوية: تعيش في الدو وهي الأرض البعيدة، سقاء: مرتفعة، متيناً: غباراً، إهباء: جمع هبة وهو الغبار.

(١٥) ديوانه ٥٩، جصرة ناقة ضخمة، تنجل الطران: ترمي الحجارة بأخفافها، الديومة: الأرض المنسوية، الظر: كسر الحجارة، جبلتها: خلقها، خساء: صفة للبقرة، مسوعة: أكل السبع ولدها، الجو: الأرض المستوية، شقان: ريح باردة، درر: دقائق من المطر.

(١٦) فحولة الشعراء ١٥.

(١٧) ديوانه ٢١٦، نقنق: ظليم. شحالاً: بقية من الماء. داجناً: من المطر الكثير. الحص: جمع أحص وهو المنجرد الشعر. هزروف: سريع. عفاؤه: شدة عدوه. استدرج القيفا: جعل الصحراء مدرجاً لركضه. المغابن: الأباط. أزج: طويل الساقين، زلوج: متزج كأنه لا يحرك ساقيه عند ركضه، هزرفي: شديد الحركة، زفازف: يحرك جناحيه أثناء ركضه، هزف: قوي، يذ الناجيات: يسبق الخيل.

(١٨) ديوانه ٨١، الحرور: الحرارة الشديدة، رميمض: من الرمضاء وهي الحر.

(١٩) ديوانه ٢٤، مضرحي: نسر أبيض، العسيب: عظم الذئب.

(٢٠) ديوانه ٣٦، العير: جمار الوحش. فتخاء: أنشى العقاب.

(٢١) ديوانه ٢٣٧. (٢٢) ديوانه ٥٧. (٢٣) ديوانه ٢٠.

(٢٤) تنظر دواوين امرئ القيس ٢٣٣ الحارث بن حلزة ٢٢، الأفوه الأودي ٢٠، بشامة بن الغدير (المفضليات ٤٠٧) زهير بن أبي سلمى ٢٥٦، الأعشى ٣٤٩، لبيد بن ربيعة ١٥٧.

(٢٥) ينظر ديوان علقمة الفحل ٣٧ وديوان لبيد ٥٩.

(٢٦) ينظر ديوان زهير ٢٢٥، ٢٧٣، ولبيد ١٧١، والأعشى ١٠٥، ٧٣. (٢٧) ديوان عبيد ٧٣. فاساً: حديدة اللجام، أحلاساً: مديمين الركوب عليها، وقد يكون في المنافرة ونسبها إلى الشاعرين فيها نظر فإن لم تكن لهما فعلاً فإنها تدل على توجه العقل العربي إلى الربط العفوي بين الخيل والطير.

(٢٨) النماذج أكثر من أن تحصى وحسبنا أن نتابع نماذج متميزة في دواوين امرئ القيس ١٩، ٤٦، علقمة الفحل ٨٨، زهير بن أبي سلمى ١٢٧.

(٢٩) ديوانه ٢٢٦. فاض الماء: عنى به عرق الفرس، احتفلت: جهدت في العدو، صقعاء: صفة للعقاب، السرحية: موضع. مرقية: مكان مشرف. شناخيب: رؤوس الجبال. أمم: قريب، بت: قطعت، وذم: سير تعلق به الدلو، تكريب: خيط يشد الدلو إلى الرشاء من أسفلها، الدف: الجنب، الشايب: جمع شؤبوب وهي دفقة المطر شبه بها الطيران والعدو، دحل: هوة في الأرض أو الجبل، تعفرو: تضرب به التراب، قيس أملة: قيد أملة.

(٣٠) حماسة أبي تمام ١٥٧، سودنيق: شاهين. ولجات: جمع ولجة وهي المدخل، الحمر: ما يوارى من الشجر، مزع: سهم. يقمص: يجري.

(٣١) شعر بني قيس ٦٨. النحام: اسم فرس الشاعر.

(٣٢) تنظر على سبيل المثال صورة لأبي دؤاد الإيادي في الأصمعيات ١٩١.

(٣٣) ديوانه ١٧١، الأحياب: مواضع فيها ركائباً. جونية: فيها سواد. حصاة القسم: حصاة يقدر فيها الماء في القمذح، السي: ما استوى من الأرض، الققعاء: بقلة، الحشك: ثمر من البقول، اسقع الخدين: أسودهما وهي كناية عن الصقر، أجود منها: أسرع منها، ترك: تدع بعض قدرتها على الطيران، تملك: تسرع، بتك: قطع، لارشاء له: ضحل لا يحتاج إلى حبل للاستقاء منه، النجم: الثب، ريع خريق: شديدة، حبك: طرائق الماء، سسيء: أول اللبن في الضرع، فرغطة: ولد البقرة، الحشك: الدفع والاجتهاد للرضاعة.

(٣٤) وردت في ديوانه فضلاً عن الصورة السابقة صورة أخرى وقعت في أحد عشر بيتاً، ينظر الديوان ٢٣٧.

(٣٥) ديوانه ١٧٦ والصورة تستغرق تسعة أبيات.

(٣٦) ديوانه ٩٢. انضرجت: انقضت، ثهلان: جبل.

(٣٧) ديوانه ٢٣٧. أهاضب: جمع هضبة شديدة من المطر، اللنق: الندى، لينة: اسم بئر، رنقا: كدراً.

(٣٨) ينظر دواوين علقمة الفحل ٩٨، وعبيد بن الأبرص ١٠٩ وزهير بن أبي سلمى ٢٦٤، والأعشى ٢١، وعمر بن معد يكرب (الأصمعيات - ١٧٧).

(٣٩) ينظر ديوان الخطبة ٣٨٨. (٤٠) ينظر ديوان عبيد بن الأبرص ٢٦.

(٤١) ينظر ديوان عبيد بن الأبرص ٢٣، والطفيل الغنوي ٢٧، ٢٤.

(٤٢) حماسة أبي تمام ٦٦، سكاب: اسم فرس الشاعر.

المصادر والمراجع

- علقمة الفحل - تحقيق لطفى الصقال ودرية الخطيب، حلب ١٩٦٩م.
- عنبرة - تحقيق محمد سعيد مولوي: بيروت ١٩٦٤م.
- كعب بن زهير - طبعة دار الكتب ١٩٥٠م.
- ليبد بن ربيعة - دار صادر، بيروت ١٩٦٦م.
- المهلهل - تحقيق رافع منجل الراجحي (رسالة ماجستير).
- ديوان الحماسة - أبو تمام - تحقيق عبد المنعم أحمد صالح، بغداد ١٩٨٠م.
- الطبيعة في الشعر الجاهلي - د. نوري هودي القيسي: بيروت ١٩٨٤م.
- الطير وعالمه الحيواني في الشعر الجاهلي (مقالة) مجلة الجمع العلمي الاردني ١٩٨٦م.
- شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين، د. محمود عبد الله الجادر، بغداد ١٩٧٩م.
- الشعر والشعراء/ ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر ١٩٦٧م.
- الشعر العربي بين الجمود والتطور، د. محمد عبد العزيز الكفراوي، مصر ١٩٦٩م.
- شعر بني تميم، د. عبد الحميد المعيني، السعودية ١٩٨٢م.
- الصناعتين - العسكري - تحقيق علي محمد البجاوي، مصر ١٩٧١م.
- العمدة - ابن رشيقي القيرواني - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥٦م.
- فحوالة الشعراء - الأصمعي - تحقيق تورّي، تقديم د. صلاح الدين المنجد، بيروت ١٩٧١م.
- قراءة ثانية لشعرنا القديم - د. مصطفى ناصف، بيروت (د. ت).
- المقصليات - المفضل الضبي تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هرون، مصر ١٩٦٤م.
- وحدة الموضوع في القصيدة الجاهلية، د. نوري القيسي، الموصل ١٩٧٤م.
- الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني، تحقيق محمد ايسو الفضل ابراهيم، مصر ١٩٦٦م.

- الأصمعي - الأصمعي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هرون، مصر ١٩٦٧م.
- تاريخ الأدب العربي - رجب بلشير، ترجمة د. إبراهيم الكيالي، دمشق ١٩٥٦م.
- جهرة أشعار العرب - أبو زيد القرشي، تحقيق علي محمد البجاوي، مصر ١٩٦٧م.
- دراسات نقدية في الأدب العربي، د. محمود عبد الله الجادر، بغداد ١٩٩٠م.

ديوان

- الأعشى، تحقيق د. محمد محمد حسين، مصر ١٩٥٠م.
- الأفوه الأودي (ضمن الطرائف الأدبية) عبد العزيز الميني، مصر ١٩٣٧م.
- امرؤ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم مصر ١٩٥٢م.
- بشر بن أبي خازم، تحقيق د. عزة حسن، دمشق ١٩٦٠م.
- تأبط شراً - تحقيق علي ذو الفقار شاكر، بيروت ١٩٨٤م.
- الحارث بن حلزة - تحقيق هاشم الطعان، بغداد ١٩٦٢م.
- الخطيئة - تحقيق نعمان أمين طه، مصر ١٩٥٨م.
- الخنساء - دار صادر بيروت ١٩٦٨م.
- دريد بن الصمة - تحقيق محمد خير البقاعي، دمشق ١٩٨١م.
- زهير بن أبي سلمى - طبعة دار الكتب، مصر ١٩٤٤م.
- سحيم عبد بني الحسحاس: تحقيق عبد العزيز الميني، مصر ١٩٦٥م.
- طرفة بن العبد - تحقيق كرم البستاني، بيروت ١٩٦١م.
- طفيل الغنوي - تحقيق محمد عبد القادر أحمد - بيروت، ١٩٦٨م.
- عبيد بن الأبرص - تحقيق د. حسين نصار، مصر ١٩٥٧م.



الشمس والقمر

تصنيفهما الجنسي في القرآن الكريم

أ. د. نهاد فليح حسن العاني
الجامعة الإسلامية / كلية الآداب

المقدمة:
انضمت الإنسان الأول إلى ظاهرة التذكير والتأنيث فيما حوله من أجناس المخارقات الحية حين تفرق بينهما وأضحى أثر هذا التصنيف الجنسي في اللغة والأساليب التي استخدمت في التعبير عن المذكر والمؤنث، والاصطلاحات عليها ككلمة الجنسين في العربية مثلاً نجد (أب) للمذكر في مقابل (أم) للمؤنث، (ولد) للمذكر و (بنت) للمؤنث، و (غلام) للمذكر و (جارية) للمؤنث، وفي جنس الحيوان نلاحظ (بسمول) الذكر التحصيل، و (انظلم) الذكر النعام، (الجنسي) للذكر و (عناق) للأنثى في السم، و (جمل) في مقابل (زحفل) الأنثى و (فان) للذكر في مقابل (فان) للأنثى^(١)، و (حسان) للذكر في مقابل (فريس) للأنثى وكلها أسماء معدولة في ما ألفه الإنسان من جنس الحيوان. ووضعت بعض اللغات الهندوأوروبية قسماً ثالثاً للجنس القسامين هو جنس المحايد Neuter. وأرادوا به ما ليس بذكر ولا مؤنث. وندمهم من أن لا يكتفي بهذه الأقسام فوجدوا عند أجناس الموجودات شيئاً أكبر^(٢). والمؤنث الحقيقي هو ما يزاؤه مذكر حقيقي، وغير الحقيقي هو ما ليس يزاؤه مذكر من جنسه أو

تؤنث، وهو ما يفرق بين المؤنثين بـ... المذكر المجازي أو المؤنث المجازي، وعلى وفق هذا المفهوم تم تقسيم الموجودات عند علماء اللغة، لكن المشكلة واجهتهم في المؤنثات والمذكرات المجازية، إذ لم توجد لها مناقشة عقلية بين سقراط المسمى وصفته من المتفكرين أو الفلاسفة، لأن إطلاق كلمة الصفة كان يستند إلى عوامل فكرية، أو اجتماعية أو بواعث غيبية، أو دينية أو إرث أسطوري. إن تصنيف الأجناس هذه ((في أغلب الظن يقوم على البصر الذي كان في ذهن أسلافنا وقت ما حدثت عليه بواعث غريبة ودينية، وقد اضطررنا فيما نأتيه حيز بعد أن عجز من يستعملونه عن فهم علم^(٣))).
وهذا اللغة العربية تصنيفية فنية، في تقاطعها مع الموجودات المسمى والطريق، والسن، والسوق، والبئر، والقديس، والبرج، والعين، والذراع، والكأس والنار والشمس والدار وغيرها كثير، وليس فيها شيء من علامات التأنيث اللغوية وهي مذكورة في غير العربية^(٤)، بل قد يقع هذا الاختلاف في التصنيف داخل اللغة الواحدة فاسم الجنس — مثلاً — المميز واحده بالناء في النظام البصري يذكره قسوم ويؤنثه آخرون كالبشر يؤنثه أهل الحجاز ويذكره غيرهم، والشمس

والشعر يُذَكِّرُهُ أَهْلُ نَجْدٍ وَيُؤْنِتُهُ غَيْرُهُمْ^(١). وغير هذا من الأسماء التي لم يجز الجنس فيها على منطق خاص أو مبدء معين، فـ (الحال) — لبيان الهياة — مذكرة عند أهل الحجاز مؤنثة عند غيرهم، فالحال حسنٌ وحسنةٌ، والصَّاع — للمقدار في الكيل — تؤنثه أهل الحجاز ويُذَكِّرُهُ أَهْلُ نَجْدٍ، وأسَدٌ يقولون: اشتريت صاعين شعيراً وصاعيتين، والقَدْرُ مؤنثة عند سائر العرب ويذكرها بعض قيس، والهُدْيُ — ما يُهْدَى للبيت الحرام من دماء — يُذَكِّرُهُ جميع العرب إلا بني أسد فإنهم يؤنثونه، بل نألف الاختلاف نفسه عند علماء اللغة في تصديدهم لهذه الظاهرة فـ (الإبط) يُذَكِّرُهُ وَيُؤْنِتُهُ الْفَرَاءُ (ت ٢٠٧ هـ) وليس فيه إلا التذكير عند الأصمعي (ت ٢١٦ هـ) و (الضبع) أنثى في اختيارات الفراء، ويقع على الذكر والأنثى عند غيره، و (القفا): ظهر الوجه يُذَكِّرُ وَيُؤْنِتُ عند الفراء ولم يستقر عنده على حال واستقر على التأنيث عند الأصمعي، و (نوى التمر) تراوح بين التذكير والتأنيث عندهم^(٢).

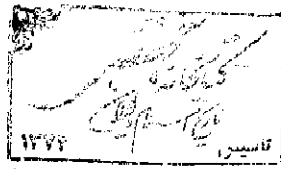
مثل هذه الظاهرة النابعة من أصل الاستعمال بحاجة إلى تفسير لغوي يقول لاسيما أن العربية محكومة بنظام تصنيف المستمعات إلى مذكر ومؤنث لما هو ليس بمذكر ولا بمؤنث أصلاً أو حقيقة، وهذا النظام تجري فيه أحوال اللغة بمسئولاتها المختلفة الصوتية، والصرفية، والتركيبية على وفق مقتضيات لا يمكن الخروج عنها أو تجاوزها، والكلمة العربية في القرآن تحمل أسرارها الخفية ولا تُفَسِّحُ عن نفسها إلا لمن أوتوا من العلم رسوخاً. والإعجاز القرآني، على المستوى الأسلوبي، يتجسد في استعمال الكلمة أو العبارة أو الجملة، وما يعمد إليه من الإضمار أو الإظهار على وفق مقتضى الحال وملابسات القول وجو الخطاب، ومراعاة ما يقتضيه النظم في انسيابه الإيقاعي وانسجام عباراته في موسيقى لغوية، وما يحمله كل هذا من إحياء بالمعاني والدلالات العميقة الكامنة وراءه.

ولهذا كنت في هذا البحث مع آية واحسدة من آيات الذكر الحكيم، يقول سبحانه فيها: (فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ). سورة

تبرز هنا ظاهرة الإشارة إلى الشمس بسأداة المذكر (هذا) مع أنها مؤنثة بحسب تصنيف اللغة لها، لقد أخذت هذه الآية الكريمة من اهتمام العلماء على مختلف مشاربهم النصيب الأوفر:

الكسائي (ت ١٨٩ هـ)^(٣) وأبو زكريا الفراء (ت ٢٠٧ هـ)^(٤) والأخفش الأوسط (ت ٢١٥ هـ)^(٥) وابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)^(٦) ومحمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)^(٧) والزجاج (ت ٣١٩ هـ)^(٨) والأخفش الصغير (ت ٣١٥ هـ)^(٩) والزخشي (ت ٥٣٨ هـ)^(١٠) وأبو علي الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)^(١١) والفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)^(١٢) وأبو البقاء العكبري (ت ٦١٦ هـ)^(١٣) والقرطبي (ت ٦٧١ هـ)^(١٤) وأبو البركات النسيفي (ت ٧١٠ هـ)^(١٥) وأبو حسيان الأندلسي (ت ٧٤٥ هـ)^(١٦) وابن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)^(١٧) والشيخ محمد رضا (ت ١٣٥٤ هـ)^(١٨) وعشرات غيرهم يتأولون هذه الآيات الكريمة من زوايا متعددة لعل أبرزها: الإشارة بـ (هذا) إلى الشمس بدلاً من (هذه) خلاف أصل الوضع اللغوي، وطبيعة دخول (ال) التعريف في الشمس وهي اسم علم معروف، ومسر تأنيث العرب للشمس وتذكيرهم القمر. وهذه المسائل في دراستها ترتبط ارتباطاً وثيقاً فيما بينها وستساعد الباحث على الكشف عن الحقائق الكامنة وراء استعمال الكثير من الألفاظ التي تدخل تحت هذه الظاهرة في لغة المعجزة الربانية الخالدة: السر أن الكريم، إن العلماء من سبق ذكرهم ومن لم نذكر قد شغلوا بالآية الكريمة (فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ)، من وجوه متعددة يُمكن تأويلها في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: ينثله قول الزمخشري الذي يطرح رأيه على هيئة سؤال وإجابة فيذكر: فإن قلت: ما وجد التذكير في قوله (هَذَا) والإشارة إلى الشمس؟ قلت: جعل الراعي مثل الخبر المتوهم عبارة عن شيء واحد كفصولهم: ما جاءت حساسك، ومن كانت أُنثى،



وقوله تعالى: (ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبُّنَا) (الأنعام ٢٣). إذ أخبر عن المؤنث بعلامة تدل عليه مسبقاً وكان اختيارهم هذه الطريقة واجباً لصيانة الرب من شبهة التأنيث، ألا تراهم قالوا في صفة الله: (علام) ولم يقولوا: (علامة)، وإن كانت (العلامة) أبلغ، احترازاً من التأنيث^(٢٣)، يرى الرمنشيري أنهم اختاروا فعلاً دون فعالة مع أن الثانية أدخل في المبالغة تحاشياً من علامة التأنيث فيها وهو يطلقون صفات الرب. ويقترّب من هذا الرأي ما ذكره الرازي، والنسفي، والقاضي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ) ومحمد جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٢هـ)^(٢٤). وتتمحور حول هذا الاتجاه جملة من الآراء والمفاهيم:

أولها: إنه ترك التأنيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية بتأثير العامل الاجتماعي للغة.

ثانيها: إن اختيار هذه الطريقة قد كان واجباً لصيانة الرب من شبهة التأنيث.

ثالثها: إنه من أجل هذا قيل في صفة الله (علام) ولم يقل (علامة) تفادياً من علامة التأنيث.

رابعها: إن (علامة) أبلغ في البناء والمعنى من (علام).

الاتجاه الثاني: يمثل الطبرسي — وهو الآخر طرح المسألة بصيغة السؤال والإجابة عنه — قال متسانلاً ((قال هذا ربّي ولم يقل هذه كما قال بازغة! والجواب على تقدير: هذا النور الطالع ربّي ليكون الخبر والمخير عنه جميعاً على التذكير كما كان جميعاً على التأنيث في (رأى الشمس بازغة)^(٢٥))).

ونقل عن ابن فضال الجاشعي (ت ٤٧٩هـ) رآه: (رأى الشمس بازغة: (رأى الشمس بازغة)) إخبار من الله سبحانه، وقوله: (هذا ربّي) من كلام إبراهيم وعلى لسانه — حكاية كلام إبراهيم — والشمس مؤنثة في كلام العرب وحين أخبر تعالى عنها بقوله: (بازغة) و (أقلت) أثبت على مقتضى العربية وليس ذلك بحكاية، أما في كلام غير العرب فيجوز ألا تكون مؤنثة فحكى الله تعالى كلامه على ما

كان في لغته، ويقال لم أثبت الشمس وذكر القمر؟ والجواب: أن تأنيثها تفخيم لها لكثرة ضيائها على حد قولهم وليس القمر كذلك لأنه دونها في الضياء^(٢٦).

وزاد أبو حيان الأندلسي: إن الشمس ذكرت في الإشارة (هذا) على اللغة القليلة، مراعاة للخبر ومناسبتها للمبتدأ، فرجحت لغة التذكير التي هي أقل على لغة التأنيث الأكثر شيوعاً، وأما من لم ير في الشمس إلا التأنيث فإن الكلام على تأويل هذا المرئي، أو هذا النير، أو هذا الطالع، والشمس بمعنى الضياء فجعل الشمس ضياء فأشار إلى الضياء والضياء مذكّر^(٢٧). وتتمحور هذه الآراء في جملة من المفاهيم يمكن إيجازها بالآتي:

أولاً: إن قوله تعالى: ((رأى الشمس بازغة)) إخبار من الله وقوله: هذا ربّي من كلام إبراهيم (عليه السلام).

ثانياً: إن الشمس مؤنثة في كلام العرب وأما في كلام سواهم فيجوز ألا تكون مؤنثة.

ثالثاً: إن إبراهيم بن آزر لم ينطق بالعربية أو لم يكن يفقه العربية، فحكى الله تعالى كلامه على ما في لغته.

الاتجاه الثالث: يمثل القرطبي الذي ردّد كلام أسلافه ذاكرة أن تأنيث الشمس لتفخيمها وعظمتها، فهو كقولهم: نسابة وعلامة^(٢٨). لأنها أبلغ في التعبير من فعال وقد أكد القرطبي قضية الإشارة إلى الشمس بأداة المذكر (هذا) مع ورود ما يؤكد تأنيثها في الآية وهو قوله: (بازغة) و (أقلت). وليس في قول القرطبي من جديد، لأن كل ما يدل على تأنيث الشمس في الآية مائل للعيان وبغض النظر عن الإخبار عنها تذكيراً أو تأنيثاً بقوله: (هذا ربّي) وهذا يعلل تأنيث العرب لكوكب الشمس بسبب عظمتها مزيداً على تعليل سابقه، وبذلك يكون إمامنا — ومن خلال هذه الآراء — سبب واحد لتأنيث الشمس يتمثل في (تفخيم لها) و (عظمتها) و (كثرة ضيائها) على حد قولهم: (علامة) و (نسابة) و (فهامة) للرجل مبالغة في وصفه. أما ما أورده القرطبي من أقوال وآراء في تعليل الإشارة إلى

الشمس في قوله تعالى: (هذا ربي) فهو منقول عن سابقه كالكسائي والأخفش والفراء وغيرهم^{٢٤}.

وأرى — بعد عرض هذه الآراء — أن تأنيث الشمس لم يكن تفخيماً لها لكثرة ضيائها على حد قول الطبرسي ولا (لعظمها) على حد قول غيره، وأن تذكير القمر ليس لأنه دونهما في الضياء ولا لأن فعالة أبلغ من فعّال في الدلالة الصرفية على حد قول الزمخشري وغيره، بل الأصوب القول إن تذكير إسم الإشارة في (هذا ربي) إنما هو لتذكير خبره، حيث تقتضي مراعاة الإعراب جعل المبتدأ مثل الخبر في القياس النحوي ليكون هناك تطابق بين طرفي الإسناد في النوع والعدد لأنهما عبارة عن شيء واحد في المعنى، وهذا تعليل وجيه عند المعربين — كالكسائي والأخفش والتحاس — لأنه نابع من استقراء واع للاستعمال والأسلوب والدلالة النحوية في الآية الكريمة.

ويزيد الزمخشري وآخرون تعليلاً آخر وهو أن ترك التأنيث إنما جاء مراعاة للفظ الدال على الربوبية لصيانة الرب من شبهة التأنيث وهو تعليل نابع من الرؤية العقائدية يدعم التحليل النحوي السالف الذكر ويكمله، وليس هناك تعارض بينهما فهما يصبان في مجال دلالي واحد، ويؤديان إلى نتيجة واحدة، لأن لفظ (الرب) مذكّر دائماً وأبداً، ولا يجوز معه استعمال اسم إشارة مؤنث (هذه) في العرف اللغوي، في أي حال من الأحوال، زيادة على ذلك أن إبراهيم (ع) كان قد تعمد أن يجعل الشمس رباً وهو رآها شيئاً يبرز في الآفاق نوراً مشرقاً وضياءً متوهجاً أشد وأعظم من كوكب القمر، وقد كان — سلفاً — قد عد كلا منهما رباً أيضاً ثم نفى عنهما الربوبية ليجعلها فيما هو أعظم وأكبر منهما وهو (الشمس) ثم نفى عنها هي الأخرى هذه الربوبية في نهاية الأمر فكان التذكير عندئذ هو الملازم لهذا التدرج الدلالي المتناسق، ولهذا لم يكن في تقديرنا مجال لاختلاق أي مشكلة لغوية في مسألة سيدنا إبراهيم (ع) أن قال في الشمس: (هذا) ولم يقل: (هذه) من منظور أنها تجري مجرى المؤنث، ومن ثم افتعال إشكالية صرفية نحوية لا وجود لها في الآية لأن ليس في

هذه الآية ما كان أو ما يمكن أن يقتضي التأنيث أصلاً من حيث الدلالة والأسلوب ثم يترك هذا التأنيث بعد ذلك لصيانة الرب من شبهة هذا التأنيث المزعوم، هذه الشبهة جعلت الزمخشري ومن تبعه يذهبون تكلفاً إلى أنه إنما قيل في صفة الله (علام) بدلاً من (علامة) تفادياً من علامة التأنيث وإن كان بناء (فعالة) أبلغ من بناء فعّال على زعمهم.

فليست زيادة (هاء) التأنيث في علامة هي التي تزيد من بلاغتها وتجعلها أقوى في المعنى والدلالة من (علام) في سلم البلاغة لأن الذي يحدد البلاغة في القول ليس الحرف مفرداً ولا الكلمة المجردة من الاستعمال السياقي وإنما الذي يحدد البلاغة ويبرز قيمة الفصاحة هو النظم أو التأليف ((فالألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلمة مفردة وأن الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح القول))^{٢٥}. بل إن الكلمة ذاتها، وهي في سياق ما، قد تحسن في موضع فبرز قوتها ويزيد فضلها فيه، ولا تحسن في موضع آخر من الاستعمال فلا يكون لها شيء من الفضل ولا القوة فيه كما كانت في الأول، لأن الذي يحكم في توافر هذه المزايا هو تأليف العبارة وبناء أسلوبها اللفظي المتكامل، إذ لا نستطيع أن نحدد سلفاً أن كلمة بعينها صالحة لجمال بعينه في القول فتكون بليغة فيه، وغير صالحة لجمال آخر منه، ولا تكون بليغة فيه، وعلى هذا نرى أنه لا يمكن المقاضلة بسهولة بين صيغة صرفية لكلمة مفردة بعينها وصيغتها الأخرى وهما خارج نظم الكلام وسياقاته، ولا يمكن لنا أيضاً الحكم بأن هذه الكلمة أبلغ من الأخرى مهما لحق جذر هذه الصيغة أو تلك من لواحق الزيادة أو النقصان في بنيتها الصرفية، لأن مثل هذه المقاضلة أو هذا الحكم لا يقوم على شيء من تدبر الأساليب وتتبع استعمالاتها، فليس من السهل علينا القبول بما قرر اللغويون من أن كل ما كان على صيغة فعالة من الألفاظ هو أبـلـغ من فعّال، دون تحكيم متأن للأساليب ولأوجه الاستعمال، لأن القول بذلك قد يتقاطع مع جوهر المفهوم الذي تقوم عليه البلاغة ويتخالف المنهج

جميع المشتغلين بمعاني القرآن الكريم ومفرداته قد نفوا أن تكون في القرآن مفردة من لغة أخرى أو أن عربية القرآن قد تأثرت بلغة أخرى^(٣١). يزداد على ذلك أن في القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد عروبة لغة القرآن مما نادى بها القرآن نفسه منها:

قوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} يوسف ٢.
وقوله: {كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} فصلت ٣.

وقوله: {قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ} الزمر ٢٨.
وهذا برهان لا يقبل الجدل على أن التريل الحكيم إنما هو كلام عربي لفظاً ومعنى وصياغة وأسلوباً، وأن الكلام الذي أتى في القرآن على لسان إبراهيم (ع) أو غيره من النبيين إنما أتى باللغة العربية الفصحى بلاشك. وليس بعيد البتة أن يكون النبي إبراهيم (ع) قد عرف العربية وأحاط بأساليبها وتذوق معانيها وأفصح بالفاظها؛ وقد حكى القرآن عنه في موضع آخر قوله: {هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْجِئَنِي بِالصَّالِحِينَ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ} الشعراء ٨٣ - ٨٥.

ثم إن سيدنا إبراهيم (ع) كان مسلماً من الخفاء الذين آمنوا بالله قديماً؛ ولا يستبعد أن يكون إبراهيم (ع) قد خالط أولئك الخفاء من أتباعه قديماً وأخذ عنهم العربية وتمكّن من بلاغتها ولعلنا نحس بأن القرآن يوحى بشيء في كثير من هذه الأمور، قال تعالى: {مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} آل عمران ٦٧.

وقد هاجر إبراهيم (ع) إلى مكة وحلّ بها وأسكن زوجته (هاجر) وابنه (إسماعيل) عليهما السلام هناك فكان لابد من اختلاطهم بسكانها من القبائل العربية حيث قبيلة (جرهم) وغدا إسماعيل جداً من أجداد العرب ينتسب إليهم القرشيون، وجرهم وقريش سكنوا مكة وعمروا البيت الحرام، قال الشاعر زهير بن أبي سلمى:

فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله

رجال بسنة من قيس جرهم^(٣٢)

الذي دمج هاهنا أهل المازن الذين ذهبوا إلى أن البلاغة إنما هو وصف الكلام والحكم حسنة بغيراً عن الكلمة المفردة التي (ولا يكون لها مزية على غيرها التي في معانيها، إلا أن تكون هذه أشرف من ذلك بعلامات توجد فيها إما أن تكون إحداهما مستعملة بالوفاة والأخرى وحشية معوكة وإما أن تكون هذه أحسن حركة أو أحسن امتزاجاً مع صواحبها... ولا يتصور تفاضل في الدلالة على المعنى الذي اشتركا فيه حتى تكون إحداهما أحسن من في الدلالة على ذلك المعنى)^(٣٣).

ويتضح أمر أهمية المعنى في اختيار المبنى المناسب أكثر في قول الجرجاني: إن الكلام يكون فصيحاً من أجل مزية تكون في معناه^(٣٤). ويقرر ابن الأثير الحقيقة نفسها بقوله: وإن اللفظ يكون فصيحاً من أجل مزية تقع في معناه لا من أجل جرسه وصداه^(٣٥).

وفي هذني من هذه الآراء نرى أنه ليس هناك فرق في الدلالة على المبالغة بين صيغتي (أفعال) و (فَعَالَة) سوى أن الأولى خصت بالذكر دائماً والثانية شُغِلَتْ بالمؤنث غالباً لأنها قد استخدمت صيغة المذكر أيضاً إذا اقتضى التعبير ذلك المميز بين النوعين، فقول: حَوَالٍ وَحَمَالَةٍ وَنِسَابٍ وَرُسَايَةٍ وَحَسْبَاكَةٍ وَهَكَذَا العربية إذ استعملت (علاماً) مُذَكَّرًا في دلالة المبالغة بعد أن رأت أنها أبليغ في سلم الفصاحة من (علامَة) في كل الأحوال ولهذا جاء بها النص القرآن في قوله تعالى عز وجل: {قَالَ لَا يَأْتِيكُمُ الْبَارُؤُا إِلَّا أَنْتَ} الشورى ١٠٩.

والاستعمال القرآني يؤكد هذه الحقيقة في كل سياقاته، أذكر منه، قوله تعالى: {إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ} هود ١٠٧. وقوله: {إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ} الحجر ٨٦.

أما ما أورده بعض المفسرين من أن إبراهيم لم يكن عربياً فحسبى الله تعالى كلامه على ما كان في لغة فحجة ضعيفة لأسباب متعددة أبرزها:

١- إن مسألة العروبة محسومة ولا دخل لها في هذا الموضوع لأن الكلام كلام الله تعالى وأن القرآن قد نزل بلسان عربي مبين وأن

فلا بد والحال هذه أن يكون إبراهيم بن آزر قد عرف العربية لغة وتمكن منها؛ وهذا ما يمكن تأكيده مما جاء على لسانه من دعاء في قوله: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عِلْمِي الْكَبِيرَ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِي} إبراهيم ٣٩ - ٤٠.

— وإن عدم ذكر سيدنا إبراهيم (ع) حقيقة الشمس بلفظها بل أشار إليها كناية في عبارته {هذا ربي هذا أكبر} إنما كان اكتفاء بالإخبار عنها، واعتبارها كما لو كانت (ربا) من قبيل مسايسة القوم وإنصافهم، و(هذا ربي) قول من يُنصف خصمه مع علمه بأنه مبطل فيحكي قوله كما هو، غير مُتعصب لمذهبه، لأن ذلك أدعى إلى الحق وأنجي من الشغب ثم يكر عليه بعد حكايته بالحجة {لا أحبُّ الآفلين} لا أحبُّ عبادة الأرباب المتغيرين عن حال إلى حال^(٣٦). أو أنه أراد بما معناه: ((هذا ربي في علمكم واعتقادكم، ونظيره أن يقول الموحّد للمُجسّم على سبيل الاستهزاء: إن إلهه جسم مُحدّد، أي: في زعمه واعتقاده))^(٣٧). وليس على سبيل حقيقة خطاب مباشر، والربُّ مُذكر لا مؤنث وإن إطلاقه هذه العبارة في هذا الموضع من الآية لا يختلف تماماً في منظور الوصف بالربوبية للمشار إليهم جميعاً في المواضع الثلاثة من الآيات الثلاث، وذلك أنه تعامل مع الأجرام الثلاثة جميعاً (الكوكب، والقمر، والشمس) كأنه كان يصادفها ويتألمها أول مرة في حياته بسبب دليل أنه عدوّ كلاً منها (رباً) أولاً من باب الاستهزاء والسخرية منهم^(٣٨). ولما أخذ كلّ منها بالأفول أخذ ينفي ربوبيتهما للتو بعد أفول كلّ منهما مباشرة ((أي هذا الرب الذي تدعونني ثم سكنت زماناً حتى أفول، ثم قال: لا أحبُّ الآفلين))^(٣٩). ((لأنه قصد بذلك مساعدة الخصم أولاً))^(٤٠) أي مساعدتهم على التفكير والتأمل في الكون وحالته وأخذ العبرة حتى يحصل التوحيد والإيمان بالله تعالى وحده لا شريك له في نهاية الأمر وفي وحي من هذا التأويل لقول سيدنا إبراهيم (ع) وآراء بعض المفسرين أرى أن ظاهرة تأنيث الشمس لم تكن لكثرة ضيائها ولا لعظمتها وأن (تذكير القمر) ليس ((لأنه دوّمها في الضياء))^(٤١) كما

يفهم من كلام الطبرسي والقسري^(٤٢). ولا أن الدلالة الصيغة (لفعالة) أبلغ من (فعل) ولا علامة ونسابة أسبلغ من هلام ونسب على حدّ قول الزمخشري ومن تابعه^(٤٣).

بسل رؤيتنا تختلف عن هؤلاء في فهم المسألة إذ الفكر اللغوي هؤلاء قبله إلى تأنيث كل مجهول غامض لم يعرف كنهه أو مجهل أعماقه وبُعده، أو كان سبباً في أمور لا تُحمد عاقبتها كالأرض وهي كوكب مُعتم ليلاً ومُظلم أساساً إنما تأنيثها كان لتراعي أطرافها ولا سيما الأجزاء الصحراوية في البيئة العربية وجَهْل مسالكها ووعورة وديانها وصعوبة اختراقها في ظل ظروف مناخية قاسية. ثم لم يجز تأنيثها على وفق صيغة صرفية تتجسم فيها دلالة المبالغة، وعلى هذا لم يكن تأنيث الشمس لكثرة ضيائها.

وأنثوا (الحرب) في كل لهجائهم المعروفة لسوء عاقبتها وبأسها وهي تطحن الرجال برحاحها فكرهوها ونبذوها لما يترتب عليها من نتائج غامضة بالفشل والخسارة أو الانتصار مع دفع ثمنه. قال زهير^(٤٤):

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم

وما هو عنها بساخر حديث المربد

متى تبعثوها تبعثوها ذميمة

وتضر إذا ضربتموها فسخرتم

فسخر كركم عرك الراسي بثقالها

وتلقوا كشافاً ثم تنتج ششم

قال الأزهري (٣٧٥هـ): أنثوا الحرب لأنهم ذهبوا إلى المحاربة، نقيض السلم^(٤٥). و (البنر): أنثى والجمع آبار، والبنر القديمة جُبار التي لا يعلم لها خافٍ ولا مالك يقع فيها الإنسان أو غيره فهو جُبار أي: هذّر^(٤٦) فالبنر مؤنثة لعمقها وغموضها وموت من يقع فيها.

و (جهنم) وردت في القرآن الكريم بصيغة التأنيث في أكثر من سبع وسبعين آية، ولما يؤكد علميتها منعها من الصّرف، وأوصافها ونعوتها التي بلغت ما ينيف على السبعة عشر كلّها تجري مجرى التأنيث الحقيقي وفيها وصف لشدة هولها وغيظها وغلظتها ووطأها

على الكافرين وعلى أصحابها ولكن هذه الأوصاف ليس بالضرورة أن تدل على الفخامة والتعظيم بل تدل على سوء العاقبة والمصير وغموضه و(جهنم) معناه القعر البعيد الذي لا يدرك قراره وسميت جهنم لبعدها قعرها وهو اسم للنار التي يعذب بها الله من استحق العذاب من عبده^(٧٧).

— ولم يكن رأي بعض المفسرين مصيباً في تعليلهم الإشارة إلى الشمس بأداة الإشارة (هذا) بدلاً من (هذه) إنه إنما ترك التأنيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية حيث كان اختيار هذه الطريقة واجباً لصيانة الرب من شبهة التأنيث^(٧٨). كيف؟ وقد ارتبط مفهوم التأنيث بعالم الغيبات والسحر من جهة والخصوبة والنماء والسكون والاطمئنان من جهة أخرى، فهي الأم والأخت والزوجة والحبيبة، ومكانتها وقديستها في حياة العربي في الجاهلية وفي الإسلام معروفة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، أكد الإسلام هذه الحقيقة في كثير من الآيات نحو قوله تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا} الروم ٢١. وقوله: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا} الأعراف ١٨٩.

— ثم أقول إنه لا يجوز إغفال أثر البيئة في إبراز تأنيث ما ليس بمؤنث أو تذكير ما هو ليس بمذكر حقيقة مادامت اللغة واقعاً مباشراً للفكر وللوعي وقد عبّرت العربية أبليج تعبير عن واقع العرب ونفسياتهم وبيئاتهم وظروفهم الاجتماعية والمدنية والاقتصادية، إن اللغة تجري على وفق مشيئة الناطقين بوصفها انعكاساً لما يفكرون وما يرصدون من ظواهر العالم الداخلي في أنفسهم والعالم الخارجي الذي يحيط بهم وليس لمثل هذا الموقف من اللغة (منطق معقول ولا إرادة واعية)^(٧٩) لقد صار التأنيث رمزاً لما كان يرتبط بعالم الغيبات والسحر والغموض ولما يسببه من المآسي والويلات، ولما كان وطؤه شديداً ثقيلاً على العربي، ولما هو سبب لبسواث الآلام من الوجد والحب والمعاناة القاسية؛ فالشمس قاسية تحفف عليه مواضع المياه وتقلل زرعه وضرعه وجسده فراح يسقط عليها التأنيث ويجريها

مجرى الأنثى رمزاً للشعور ببواعث الألم منها، مع علمه أن الشمس ذات فوائد جمة في الحياة لا يمكن الاستغناء عنها البتة وعلى هذا لجأ الفكر اللغوي إلى تأنيث كل شيء يشتد عليهم في الحياة ويسبب لهم المعاناة والعذاب أو سوء العاقبة أو لجهله وغموضه وهذا ما يفسر تأنيثهم لجهنم، والحرب، والأرض، والبنر مما هي ليست بمذكر ولا بمؤنث ولا تنتهي بعلامة تأنيث بعينها، لإحساسهم منها بهذه الدلالات ولتعرضها لهم بالويلات.

وبالمقابل راح الفكر اللغوي يسقط التذكير على أغلب المسميات مما ليس بمذكر ولا بمؤنث في الحقيقة، والأصل إحساسه من هذا الشيء أو ذلك المسمى وشعوره بالراحة والاطمئنان والفائدة وعدم وجود أي ضرر أو أذى منه مباشر عليه. ولهذا نجده يُذكر أي شيء يكون مقدساً أو حاملاً معنى من معاني التعبد والإجلال والقدسية وكل ما يحس إزاءه بصفاء النفس والأمان والإشراق الوجداني، فكان إسقاطه التذكير على (القمر) من منطق هذه الرؤية والدلالات لأن (القمر) بوداعة ضوئه الحالم كان يشعر معه بالراحة والأمان وكان نوره عوناً له على كشف ظلمات صحرائه المعتمة وآفاقها القاتلة المدهمة وعلى هديه كان يقطع الصحراء ويلقى أصحابه ويُسامر خلّانه، ولذلك لا يطلق اسم القمر إلا عند الامتلاء وذلك بعد الثالثة عشرة من عمره من الشهر فإذا لم يكتمل فهو ليس قمراً وقيل سُمي بذلك لأنه يقرض ضوء الكواكب ويفوز بها، ومما جاء في التبريل من تذكيره قوله تعالى: {وَالْقَمَرَ قَدْرُثَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ} يس ٣٩.

عاد عليه بالضمير المذكر وجرد فعله من علامة التأنيث، وقوله تعالى: {إِقْرَبْتَ السَّاعَةَِ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ} القمر ١.

يعزز هذا الرأي ما تراه في اللغة من تذكير في لفظ (البيت) لما يوحي به من معاني الأمان والأمن والدفء والاستقرار والسكون ناهيك عما يدل عليه من معاني المهابة والقدسية لارتباطه أساساً بمدلول البيت الحرام (الكعبة) ولذلك كان اسم البيت مذكراً في القرآن الكريم والعربية مطلقاً، ومنه قوله سبحانه: {إِنْ أَوَّلَ بَيْتٍ

وَضِعَ لِلنَّاسِ لِلَّذِي يَبْكُهُ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ { آل عمران ٩٦ .
وقوله: { وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ
اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ } آل عمران
٩٧ . وقوله: { فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ } قريش ٣ . وقوله: ((جعلَ
الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس)) المائدة ٩٧ .

ومثل تذكير القمر والبيت كان تذكير (البلد) في كل النصوص
القرآنية مجازة لما هو في العربية ولما يحمله هذا اللفظ من معان عميقة
تدل على الأمن والاستقرار والمهابة والإكبار لارتباطه بالإنسان
كونه ملاذاً له وسكناً ولارتباطه أيضاً بمكة المكرمة (البلد) الآمن
وموضع البيت الحرام، نستدل عليه بقوله تعالى: { وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ
رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ } البقرة ١٢٦ .
وينظر سورة الأعراف ٥٧ وسورة إبراهيم ٣٥، وسورة فاطر ٩،
وسورة النحل ٧، ولعل تذكير (الوطن) قد كان تباعاً لتذكيرهم
(البلد) لاتفاقهما في الدلالات ولهذا أجرت العربية (الوطن) مجرى
المذكر الحقيقي دائماً.

— والخصلة كما نراها ونظمن إليها هي أن تأنيث ما ليس هو
بمذكر وتذكير ما ليس هو بمؤنث حقيقي في العربية إنما كان يخضع
لمواقف العربي تجاه الطبيعة والحياة والناس والمجتمع وكان تعبيراً عن
رؤاه الفكرية ومعاناته وترجمة لمشاعره النفسية وهو يرصد العالم
الخارجي من حوله ولذلك كان تعامله تذكيراً وتأنيثاً مع مسميات
الأشياء الخارجة عن نطاق التذكير أو التأنيث الحقيقيين يجري على
وفق النفع والضرر سواء من حيث يدري أم لا يدري إذ كانت تملئ
عليه ذلك فطرته بطريقة غير شعورية ولا إرادية، فكان يرمز
بالتذكير إلى ما يحبه ويهنا به من هذه الأشياء فالعرب كانوا ((لا
يُهَنِّونَ إِلَّا بِغَلَامٍ يُوَلَدُ أَوْ شَاعِرٍ يُنْجِ أَوْ فَرسٍ تَنْجِي))^(١٦) . ولمسته يذكّر
ما يعود عليه بالفائدة والنفع وإحساسه معه بالأمان والاطمئنان
دائماً كالقمر، والبيت، والوطن، والبلد، ويرمز — غالباً — بالتأنيث
إلى ما يضيق به ذرعاً منها ولما يسبب له من مأس وآلام وأضرار مما
يجعله يعيش في خوف وقلق دائمين أو لما غمضت ماهيته وعمقت

أسرارُهُ، فالشمس مؤنثة لقساوتها وارتفاع حرارتها. وتذكيرها في
الآية رعاية للإعراب إذ انعقد عليه فائدة المعنى أولاً فالمبندأ (هذا)
واقع كناية إشارة عن الشمس فيكون المشبار إليه وهو الخبر (رتبي)
مذكراً أيضاً والرب إنما المقصود به هو (الشمس) كناية واعتباراً إذ
يغدو في هذه الحال أي: الخبرُ والمُخْبَرُ عنه هما شيء واحد دلالة
ومعنى ولفظاً. إن تأنيث الشمس وتذكير القمر في القرآن قد خضع
لعوامل تحكم حياة العرب وتوحي بارتباط اللغة بوعي الناطقين بها
وما يحيط بهم من عالم متعدد المظاهر، إن اللغة من الإنسان، وبها
اكتشف العالم نفسه وعالمه.

الهوامش

- (١) المذكر والمؤنث، ابن السري ١٣ — ١٤ .
- (٢) البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، الأنباري ٣٨ — ٤٠ .
- (٣) اللغة، فندريس ١٣٣ .
- (٤) مقدمة كتاب البلغة للدكتور رمضان عبد التواب ٤٠ .
- (٥) المذكر والمؤنث، للفراء ١٠١ .
- (٦) ينظر: كتاب المذكر والمؤنث للفراء ٩٣، وآخر لابن السري ص ٦٩ و
٨٨ و ٩٧ و ١٠٨، وآخر لابن الأنباري ٩٥، ٣٠٧ و ٣١٨ .
- (٧) إعراب القرآن، النحاس ٧٧/٢ .
- (٨) معاني القرآن ٣٤١/١ . (٩) إعراب القرآن، النحاس ٧٧/٢ .
- (١٠) تأويل مشكل القرآن ٣٣٦ .
- (١١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٢٥١/٧ .
- (١٢) إعراب القرآن، المنسوب للزجاج ٦١٩/٢ .
- (١٣) إعراب القرآن للنحاس ٧٧/٢ .
- (١٤) الكشاف ٣٢/٢ . (١٥) جمع البيان ٣٢٢/٣ .
- (١٦) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ٥٦/١٣ — ٥٧ .
- (١٧) البيان في إعراب القرآن ٥١٢/١ .
- (١٨) الجامع لأحكام القرآن ٢٧/٧ .
- (١٩) مدارك التنزيل وحقائق التأويل ١ / ٤٨٢ — ٤٨٣ .
- (٢٠) البحر المحيط ١٦٧/٤ .
- (٢١) تفسير ابن كثير (تفسير القرآن الكريم) ١٥١/٢ .

- (٢٢) تفسير المنار ٧/ ٥٥٧ - ٥٦٢.
- (٢٣) الكشف ٢/ ٣٠ - ٣١.
- (٢٤) ينظر في هذه الآراء: تفسير الرازي ١٣/ ٥٦ - ٥٧ ومدارك التبريل للنسفي ١/ ٤٨٢ وتفسير البيضاوي ١٨١ ومحاسن التأويل (تفسير القاسمي) ٦/ ٢٣٧٥.
- (٢٥) مجمع البيان ٣/ ٣٧٣. (٢٦) المصدر نفسه ٣/ ٣٢٣.
- (٢٧) البحر المحیط ٤/ ١٦٧. (٢٨) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٧.
- (٢٩) إعراب القرآن، النحاس ٢/ ٧٧.
- (٣٠) دلائل الإعجاز ٤٦. (٣١) المصدر نفسه ٤٥٢.
- (٣٢) دلائل الإعجاز ٤٢٤. (٣٣) الجامع الكبير ٦٤.
- (٣٤) الإتقان في علوم القرآن ١/ ٢٣١.
- (٣٥) ديوانه ١٤ من معلقته. (٣٦) الكشف ٢/ ٣١.
- (٣٧) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ١٣/ ٥٢ مجلد ٧.
- (٣٨) معاني القرآن للقراء ١/ ٣٤١.
- (٣٩) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ١٣/ ٥٢ - ٥٣.
- (٤٠) محاسن التأويل ٦/ ٢٣٧٥.
- (٤١) مجمع البيان ٣/ ٣٢٣ والجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٧.
- (٤٢) المصدران نفسهما. (٤٣) الكشف ٢/ ٣١.
- (٤٤) ديوان زهير بن أبي سلمى ١٥ - ١٨ من معلقته.
- (٤٥) لسان العرب ج ٢/ ١٠٠. (٤٦) المصدر نفسه ب ي ر ١/ ٨٥.
- (٤٧) لسان العرب ج ٥/ ١٠٤. (٤٨) محاسن التأويل ٦/ ٢٣٧٥.
- (٤٩) في النحو العربي، نقد وتوجيه ٢٣.
- (٥٠) الدماء في محاسن الشعر ٢/ ٦٥.

روافد البحث

- ١- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، القاهرة ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م.
- ٢- إعراب القرآن المنسوب للزجاج، إبراهيم بن السري، (ت ٣١١هـ) تح: إبراهيم الأبياري، ط ٢، القاهرة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٣- إعراب القرآن، للنحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت ٣٨٨هـ)، تح: زهير غازي زاهد، ط ٢، بيروت ١٩٨٨م.
- ٤- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ناصر الدين الشيرازي (ت ٦٨٥هـ)، دار الجليل، بلا/ ت.
- ٥- البحر المحیط، أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، مطبعة النصر، الرياض/.
- ٦- البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، الأنباري، أبو البركات (ت ٥٧٧هـ) تحقيق ودراسة د. رمضان عبد التواب، القاهرة ١٩٧٠م.
- ٧- البيان في إعراب القرآن، العكوي، أبو البقاء، (ت ٦١٦هـ)، تح: علي البجاوي، القاهرة.
- ٨- تفسير القرآن الكريم، ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، بيروت ١٩٦٦م.
- ٩- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، ط ٣، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٠- تفسير المنار، محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ)، ط ٢، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٣م.
- ١١- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، ط ٢، مصر ١٩٥٤م.
- ١٢- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٧٦١هـ) دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- ١٣- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، تح: محمود محمد شاكر، ط ٢، القاهرة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- ١٤- ديوان زهير بن أبي سلمى، الأعلام الشنتمري (ت ٤٧٦هـ)، تح: د. فخر الدين قباوة، ط ٣، بيروت ١٩٨٥م.
- ١٥- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، القيرواني محمد ابن رشيق (ت ٤٥٦هـ) تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٧٢.
- ١٦- في النحو العربي، نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، ط ٣، دار الرائد، بيروت ١٩٨٥.
- ١٧- الكشف عن حقائق التنزيل، الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)، دار المعرفة، بيروت ١٩٦٦م.
- ١٨- اللغة، فندريس، ترجمة الدواخلي والقصاص، القاهرة ١٩٥٠م.
- ١٩- مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، تصحيح أبي الحسن الشعراني ١٣٧٣هـ.
- ٢٠- محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٢هـ) تصحيح وتعليق محمد فوزي عبد الباقي، ط ١، مصر ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- ٢١- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي، عبد الله بن أحمد (ت ٧١٠هـ) بيروت/.
- ٢٢- المذكر والمؤنث، ابن التستري الكاتب (٣٦١هـ)، تح: أحمد عبد الحفيد هريدي، القاهرة ١٩٨٣م.
- ٢٣- المذكر والمؤنث، أبو زكريا الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تح: د. رمضان عبيد التواب، دار التراث، القاهرة ١٩٧٠م.
- ٢٤- معاني القرآن، أبو زكريا الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تح: محمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاني، وعبد الفتاح شلي، بيروت ١٩٨٧م.

المعتقدات الشعبية في الموروث الشعري العربي القديم

د. عبد الرزاق خليفة محمود المومني
كلية الآداب - جامعة بغداد

حاول أن يتخلص منها غاص فيها أكثر من ذي قبل^(١). وكان أكثر العرب في جاهليتهم بدواً، وطور البداوة مأزراً اجتماعي تمر به الأدم في أثناء سيرها إلى الحضارة أو انتقالها من طور حضاري إلى طور آخر، ويتجلى في هذا الطور انصراف الفكر في محاولة فهم الارتباط بين العلة والمعلول والسبب والمسبب فهما توأمان. يمرض أحدهم ويألم من مرضه فيصفون له علاجه، فيفهم نوعاً من الارتباط بين الدواء والداء، وهذا كل شيء في نظره، لهذا لا يرى عقله بأساً في أن يعتقد ((أن دم الملوك يشفي من الكلب))، أو أن سبب المرض روح شريرة حبلت فيه فداوونه بما يطرد هذه الأرواح، أو أنه إذا خيف على الرجل الجنون لمجسوس بتعلق الأقدار وعظام الموتى، إلى كثير من أمثال ذلك، ولا يستنكر شيئاً من أمثال ذلك، ما دامت القبيلة تفعله، لأن منشأ الاستنكار دقة النظر والبحث عن الأسباب والعوارض، فهذه درجة من التفكير لا يصل إليها العقل في طوره البدوي. وإن أمثال هذه الأوهام لما نجده عند أمم متحضرة كال يونان والرومان، فالمرض الذي يسميه الفرنج عين الملك، كانوا يعالجونه بريق الملك. وكثير من الأمم في طور البداوة كانوا يحسبون أن سبب الجنون حلول روح شريرة في جسد الإنسان، وكانوا يداوونه بالضغط على صدر الجنون وعلى بطنه كي تخرج الروح الشريرة من جسده، وكم من الناس في يومنا هذا

ليس هدف هذا البحث الإفاضة في الحديث عن طبيعة العقلية لاجتماع ما قبل الإسلام، فهذا موضوع خاضت فيه دراسات سابقة، ولكننا حين ننظر إلى بعض ما وقر في العقلية العربية من أوهام ومعتقدات شعبية فإنما نهدف إلى الوقوف على مدى تسرب هذه الأفكار إلى شعر العصر وقدرتها على بعث الطمأنينة في نفوس معتنقيها فلا غنى ((لشعب عن الأوهام لأنها بنات الغرائز))^(٢) فالأوهام تشيع وتجد قبولاً في النفوس لأن الناس يتشابهون فيما يرجع إلى اللا شعور والغرائز، وإن اختلفت طبقاتهم، فهم يتشابهون في الوجدان والشهوات والمشاعر. وفي الجماعات نزعات تتيج للأوهام والخرافات أن تدب، وذلك لأن الجماعة سريعة التصديق والاعتقاد لاسيما إذا غلبت فطرتها على ثقافتها فتذهب في تفكيرها وتعليلها وقياسها مذاهب غيبية ومن هنا وجدت الأوهام الجاهلية طريقها إلى الذبوع، فما هو إلا أن ينتقل الوهم أو الخرافة من رجل إلى آخر، ومن امرأة إلى أخرى حتى يعم تصديقه بتأثير العدوى وكان تكرير الشعراء لهذه المعتقدات منفذاً لنشرها وتأكيداتها، حتى بقيت قروناً ذات سلطان على النفوس بل إن بعضها بقي قسوي الأثر إلى اليوم^(٣).

ولعل ((من الخطأ أن يظن الإنسان أنه يخرج من دائرة المعتقد عندما يعدل عن عقائد انتقلت إليه وراثاً، وسوف نرى أنه كلما

يتوهمون أنه إذا اختلجت أعينهم فسوف يحدث كذا وكذا^(١٤).

لقد كان لعرب الجاهلية أفكار ومعتقدات شعبية يتوافق بعضها مع أفكار الأمم الأخرى ومعتقداتها ولهم كذلك معتقدات شعبية خاصة بهم، تختلف عما كان عليه الأمر عند الآخرين بسبب خصوصية البيئة والواقع الاجتماعي حتى غدا عالمهم قبل بزوغ فجر الإسلام زائرا في كثير من جوانبه بمحشد من المضامين الخرافية الأسطورية التي ورثوها عن الأسلاف. لقد ارتبط كثير من خرافات الجاهليين ومعتقداتهم بمظاهر الطبيعة الطبيعية من نبات وحيوان وكواكب، وأحيط بعضها بمالة من القداسة الموهومة، وارتبطت هذه المعتقدات الشعبية والخرافات بهذا المظهر الطبيعي أو ذاك، وقد أورد الجاحظ كثيرا من المعلومات الطريفة حول هذه المعتقدات في كتابه الحيوان^(١٥) من ذلك تطير النابغة من جرادة وتخليه عن غزوة كان ينوي القيام بها مع زيان بن سيار فلما رجع زيان من تلك الغزوة سالما غائما قال:

تخير طيره فيهبسا زياد

لتخبره وما فيها خير

تعلم أنه لا طير إلا

على منطير وهو الثبـــــــــــــــــور^(١٦)

وكان تطيرهم من الجراد ((لأن فيه معنى الجرد، ولأنه ذو الوان))^(١٧) ومن معاني (الجراد) القحــــــــــــــــط والمنع والتعرية والبلى^(١٨). وسوف نتابع ما وصلت إليه اليد من المعتقدات بحسب مفرداتها في مباحث متتابعة ندرج تحت كل منها معلومات وروايات وأشعار تفصح عن رسوخ تلك المعتقدات في النفوس وقدرتها على توجيه سلوك القوم في بعض تفاصيل حياتهم وسيطرها على فكرهم الاجتماعي من خلال تأمل ما تسرب منها إلى النتاج الشعري الذي هو محور البحث والاستقراء والتأمل.

التطير:

من الطبيعي أن يحتل ((التطير)) أو ((زجر الطير)) مكانا فسيحا في هذه المعتقدات التي كان الشعر مصدر معرفتنا إياها وإحاطتنا

بخلفياتها أحيانا، فالشعر العربي الذي أبدعه شعراء ما قبل الإسلام سيظل سبيل استجلاء فكر مبدعيه وفكر مجتمعهم ومنفذ الأجيال اللاحقة الرئيس لاستشراف الخلفية التاريخية التي شكلت معتقداتهم وعقائدهم سواء ما شاركوا به الإنسانية أم ما انفردوا به.

لقد أوهم الكهان الجاهليون الناس جميعا أن كل ما يحيط بهذا الكون يفصح لهم عن الأمور الخافية وأن بإمكانهم استنتاج أي مظهر من مظاهره ليحجب عن فضول من يريد ذلك ((فكانوا يتنبأون لهم بما سيقع من أمور وأحداث بالاستدلال بحركات الكواكب والنجوم))^(١٩) واستدلواهم بحركات الطيور^(٢٠)، والحيوانات، وأصواتها وسائر أحوالها على الحوادث والاستعلام عما غاب عنهم، وذلك ما يطلق عليه اصطلاحا ((الزجر أو العيافة)) وأصله أن يرمي الرجل الطير بحصاة ويصيح، فإن ولاه في طيراته ميامنه تفاعل به، وإن ولاه مياسره تطير و((ذلك ما يعرف بالسائح والبارح))^(٢١). وقد رسخت هذه المعتقدات في نفوس العرب، ومورست في كل مظهر من مظاهر حياتهم مع اختلاف بعض تفاصيلها، ولم يكن العرب كلهم متفقين على أمر السائح والبارح، فأهل نجد يقيمون السائح، وأهل الحجاز يشاءون به^(٢٢).

ولم يكن زجر الطير مقتصرًا على العرب في العصر الجاهلي بل كان سمة العقلية الوثنية في العصور القديمة، فهو معروف في بلاد آشور كما كان شائعا أيضا في آسيا الصغرى وسوريا وفلسطين^(٢٣). لكن العرب كانوا أعلم الناس بهذا المعتقد فهو مدار أفعالهم وقانون حركاتهم وسكناتهم^(٢٤)، وكان الشعراء يمارسون تلك المعتقدات حتى بات الطير عندهم مقسوما إلى طير للشؤم وطير للقاءل^(٢٥):

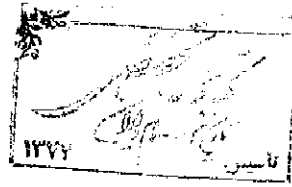
ومن مارس التعبير عن تلك المعتقدات وبشر بها عمرو بن قمينه القائل:

أرى جاري خفت وخف نصيحها

وحب بها لولا النوى وطــــــــــــــــموحها

فبني على نجم سنيح نحوسة

وأشنام طير الزاجرين سنيحها^(٢٦)



وأبو ذؤيب الهذلي، إذ يقول:

أبالصرم من أسماء حدثك الذي

جرى بيننا يوم استقلت ركائبها

زجرت لها طير السنيح فإن تصب

هواك الذي هوى يصبك اجتائبها^(١٧)

وفي محاولة الإفلات من هذه المعتقدات الموروثة إلى الواقع

الذي يرتضيه العقل افتخر ربيعة بن مقروم بأن مقادته لله، فلا يثنيه

طير سانح ولا يعوقه غراب:

أصبح ري في الأمس يرشدني

إذا نويت المسير والطلب

لا سانح من سوانح الطير يشي

في ولا ناعب إذا نعب^(١٨)

ويشاركه ليبد في إيمانه بالقضاء والقدر، وأن مفاتيح الغيب بيد الله

وحده:

لعمرك ما تدري الضوارب بالخصى

ولا زاجرات الطير ما الله صانع^(١٩)

وإذا كان العرب والشعراء منهم، لم يعطوا تعليلاً واضحاً

لدواعي تشاؤمهم أو تفاؤهم وما اصطلحوا عليه بالسانح والبارح،

فإن قدامى العلماء قد رصدوا هذه المعتقدات وعللوا من منظور

واقعي، لا دخل للغيبيات فيه، فالمرد يربط الأمر بمسألة الصيد إذ

يقول: ((العرب تزجر على السانح وتترك به، وتكره البارح،

وتتشاء به، السانح ما أراك مياسره فأمكن صائده، والبارح ما أراك

ميامنه فلم يكن الصائد إلا أن ينحصر^(٢٠) له)) فزجر الطير هو

الأصل، ومنه اشتقوا التطير ثم استعملوه في كل شيء^(٢١).

إن التطير أو التفاؤل من بعض الطيور والحيوانات لم يأت من

سانحها أو بارحها على أساس هذين اللفظين بالصيد، إنما لطبيعة حياة

تلك الحيوانات التي غالباً ما تكون قريبة من الناس، ولا تعيش

منفردة أو لاختلاف نفسية من ينظر إليها ((كالنعام

والحمامة، والحمار الذي اقترنت به ظاهرة التعشير))^(٢٢)، وكذلك

قد يأتي التطير من ارتباط حيوان بعينه بأحداث تاريخية، ومن ذلك

الغراب الذي تشاءمت به العرب كلها، ولعل لوروده في قصة نوح

((عليه السلام)) أثراً في ذلك^(٢٣).

ويبدو أن أحاديث العرب الشعبية ومعتقداتهم عن الغراب

أخذت تكثر لتزيد التطير به رسوخاً لاسيما تلك الأحاديث التي

ابتدعها الخيال العربي ومنها قصة (الغراب والديك)^(٢٤). وقد أودع

أمية ابن أبي الصلت تفاصيلها مع إشارته إلى قصة الحمامة والغراب

في قصة نوح^(٢٥). كما مارست بعض قبائل العرب ((شعائر خلال

مواسم الحج، لاتقاء شؤم الغراب، فقد ذكر ابن الكلبي أن قبيلة

((عك)) إذا خرجوا حجاً قدموا أمامهم غلامين أسودين يصيحان

نحن غراباك فتقول ((عك)) من خلفهما:

عكك إليك عانيه

عبدك اليمانيه

كما نخرج الثانية

على السداد الناجيه^(٢٦)))

فكان ((غرابي عك)) هما هذان الرجلان، إذ أن الغاية التي

تجمعهما هي طرد الشر والشؤم والأرواح الشريرة عن القبيلة

والمدينة معاً. وقد يرجع تشاؤمهم بالغراب إلى المهمة التي قام بها في

قصة قتل قاييل لأخيه هابيل التي تداولوها ثم وردت خلاصتها في

القرآن الكريم في قوله تعالى ((فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه

كيف يواري سوءة أخيه قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا

الغراب فأواري سوءة أخي فأصبح من النادمين^(٢٧))). وهي مهمة

توحي بالشؤم، وقد بعث الله سبحانه الغراب لأداء هذه المهمة ولم

يبعث غيره من الطير لأن ((القتل كان مستغرباً جداً، إذ لم يكن

معهوداً قبل ذلك، فناسب بعث الغراب لكونه خبيث الفعل خبيث

المطعم^(٢٨))). ومن أجل تشاؤمهم بالغراب كما يقول الجاحظ

اشتق العرب من اسمه الغريبة والاختراب والغريب^(٢٩)، فضلاً عن

تشاؤمهم بنعيبه ونعيقه وسواد لونه^(٣٠).

وقد رسم لنا عنتره بن شداد صورة للغراب، الذي أنذره ببين

أحبابه في قوله:

ظعن الذين فراقهم أتوقّع

وجرى بيسينهم الغراب الأبقع

حرق الجناح كأن لحبي رأسه

جَلَمَانِ بالأخـ_____بار هشّ مولع

فزجرته ألا يفسرُخ عشه

أبداً ويصبح واحداً يتفـ_____جمع

إن الذين نعت لي بفراقهم

هم أسهروا ليلي التمام فأوجعوا^(٣٦)

وتوجس النابغة أن يرتحل عنه أحياءه لما سمع نعيق الغراب:

زعم الغراب بأن رحلتنا غدا

وبذاك خبرنا الغدافُ الأسود^(٣٧)

لذلك لا يستغرب أن يضرب المثل بالغراب في كل موضع

مكروه، حتى قالت العرب ((أشام من غراب البين))^(٣٨) وذلك

((لأن الغراب إذا بان أهل الدار للنجعة، وقع في مرابض بسوهم

يلتمس ويتقمقم، فيتشاءمون به ويتطيرون منه))^(٣٩)

وتلك حقيقة عندهم — سجلها علقمة الفحل بقوله:

ومن تعرض للغرابان يزجرها

على سلامته لا بد مشؤوم^(٤٠)

وقد ترسخ هذا المعتقد على مر العصور فنجد في قول مالك بن

الريب في رثاء نفسه^(٤١)، ومرار بن سعيد الفقعسي في رثاء أخيه:

ألا قاتل الله المقاديرَ والمنى

وطيرا جرت بين السعافات والخبر

وقاتل تكذيبي العيافة بعدما

زجرت فما أغنى اعتيافي ولا زجري^(٤٢)

وكذا كثير عزة في رثاء عبد العزيز بن مروان^(٤٣)، ويبدو أن

متاعب الحياة وصعوباتها كانت وراء الالتجاء إلى هذا المعتقد^(٤٤)

ولعل الالتجاء إلى هذا المعتقد في كل ذلك كان نتيجة الوضع

النفسى للشعراء الذي يضطرهم إلى كل ما يخفف عنهم وطأة ما هم

فيه من خوف من الجهول، وتعلق بالبقاء وحسب الحياة. فتشبثوا

بالزجر والعيافة والدعاء بالشر على السانح والبارح لأنهما يخبرانهم

بما يسرهم وما لا يسرهم. وقد يوظف الشعراء هذه المعتقدات

توظيفا سلبيا يعبر عن رفضهم مدلولاتها، ويؤكد ترسيخ العقيدة

الإسلامية في نفوسهم، وقد لمسنا هذا التوجه منذ الخيوط الأولى

للفجر الإسلامي في رفض لبس زجر الطير وتقديره أن الغيب لا

يعلمه إلا الله:

لعمرك ما تدري الضوارب بالخصى

ولا زاجرات الطير ما الله صانع^(٤٥)

ونلمس هذا التوجه نفسه — بعد ذلك — في أماديح الشعراء

لقادة المسلمين. بيد أننا قد نجد نقیضا لهذا المعتقد عند الشعوب

الأخرى فقد ربط لون الغراب الأسود بفكرة بداية الخليفة وعذ

ارتباطه بالجو رمز القوة الخلاقة، ولذلك أعطته كثير من الشعوب

البدائية قيمة كونية ... وألحقت به بعض القوى الغامضة ولا سيما

التنبؤ بالمستقبل، وأدى نعيقه دورا في طقوس العرافة ... وكان رمز

الغراب بثلاثة أرجل داخل قرص شمس أول شعارات الإمبراطورية

الصينية^(٤٦).

ومن معتقدات العرب الشعبية التشاؤم من اسم الشهر الذي

تتلقح به الناقة وهو ((شوال)) وتشاءموا من تزويج أولادهم

وبناقم فيه^(٤٧)، حتى أصبحت الناقة في نظر بعض العرب مثالا للشؤم

وفي بعض أشعارهم، صيروها كغراب البين، قال الشاعر:

لئن الوجى إذ كن عوناً على النوى

ولا زال منها ظـ_____كسير

وما الشؤم في نعب الغراب ونعقه

وما الشؤم إلا ناقة وبـ_____عير^(٤٨)

ويبدو أن ((الشاعر الجاهلي، عوف بن عامر بن حسان))^(٤٩)، كان

أكثر الشعراء تمسكا بهذا المعتقد الشعبي إذ يقول:

غلط الذين رأيتهم بجهالة

يلحـ_____ون كلهم غرابا ينـ_____عق

ما الذنب إلا للأباعر إنها

مما تُنشئتُ جميعهم وتفترق

إن الغراب يُبمنه يدنو الهوى

وتشتُ بالشمل الشتيت الأيتق^(٥٠)

ومما رسخ هذا المعتقد الشعبي في نفوس العرب أن ((حرب
البسوس)) قامت بسبب ناقة، فأضيف الشؤم إليها أيضا، في قولهم
((أشأم من البسوس))^(٥١).

وإذا كان العرب القدماء تشاءموا بالغراب وطيور الليل، فقد
تفاءلوا بطيور أخرى، ولا سيما المدهد، وجاء تفاؤلهم بالدهد من
القرعة التي على رأسه فقالوا ((إن القرعة التي على رأسه، ثواب
من الله تعالى، على ما كان من بره لأمه، لأن أمه لما ماتت جعل قبرها
على رأسه وأنهم يجعلون الرائحة النتنة التي فيه بسبب تلك الجيفة
التي كانت مدفونة في رأسه))^(٥٢)، وشاع بينهم أنه كان يهدي
سليمان عليه السلام إلى مواضع المياه في أعماق الأرض فقالوا
((أبصر من هدهد))^(٥٣).

وتبدو الصلة المتينة بين العرب وهذه الطيور. أكثر من مشاعر
وأحاسيس وعواطف محضة لأنها تنزع إلى معتقدات قديمة موروثة،
وقد أودع أمية بن أبي الصلت بعض تفاصيلها في قوله:

غيم وظلماء وغيث سحابة

أزمان كفن واســــتراذ المدهد

يبغي القرار لأمه ليُجنّها

فبني عليها فــــي قفاه يَمْهَد

مهذا وطينا فاستقل بحمله

في الطير يحملها ولا يــــتاود

من أمه يُجزى بصالح حملها

ولدا وكلف ظهره ما يعقــــد

فتراه يدخ ما مشــــى بجنازة

فيها وما اختلف الجديد المسند^(٥٤)

ويدخل في الطيرة بعض ما يصدر من الإنسان والحيوان من

حركات مثل التناؤب والعطاس، والتناؤب عمل من أعمال
الشیطان^(٥٥)، وأما العطاس، فقد كان أثره في الشؤم شديدا، وهو من
العادات والمعتقدات الجاهلية التي نقلها لنا الشعر الجاهلي، ذكر أن
امراً القيس قال:

وقد أغتدى قبل العطاس بمكـل

شديد مَشَكَّ الجنب فَعَمِ المنطق^(٥٦)

فهو يتنبه للصيد قبل أن يتنبه الناس من نومهم، لتلا يسمع

عطاسا فيتشاءم به وقال شاعر آخر:

وخرق إذا وجهت فيه لغزوة

مضيت ولم يحبسك عنه العواطس^(٥٧)

والعطاس فضلا عن ذلك داء في نظر أهل الجاهلية، لذلك كانوا
يتجنبونه ما وسعهم ذلك ويحاولون جهدهم حبسه وكنمه فإذا
عطس أحدهم وكان ضيعا مغمورا أسمعوه كلاما مرا فيه رد للشؤم
عليه، كأن يقولوا له ((وريا وقُحَّابا)) والوري هو داء يصيب الكبد
يفسدها، والقُحَّاب هو السعال، وإذا استمع أحدهم عطاسا
لا يعرفه، قال: (أسأل الله أن يجعل شؤمك بك لابي)^(٥٨) وكلما كانت
العطسة شديدة كان التشاؤم بها أشد^(٥٩).

وقد نهي الإسلام عن التشاؤم بالعطاس، وعكسه فجعله محبوا
بحديث سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ((إن الله يحب العطاس،
ويكره التناؤب))^(٦٠). ((فإذا تناؤب أحدكم، فليرده ما استطاع،
فإن أحدكم إذا تناؤب ضحك منه الشيطان))^(٦١). وفي صحيح
مسلم ((إذا عطس أحدكم، فحمد الله فشمته، وإن لم يحمد الله،
فلا تشمته))^(٦٢) لأن العطاس قد حصل له بالعطاس نعمة ومنفعة
بمخرج الأبخرة المحتقنة لذلك شرع له النبي صلى الله عليه وسلم حمد
الله على هذه النعمة مع بقاء أعضائه على هيئتها بعد هذه الزلزلة التي
هي للبلدن كزلزلة الأرض لها^(٦٣). ولأجل هذا والله أعلم لم يؤثر
تشميت من لم يحمد الله فإن الدعاء له بالرحمة نعمة فلا يستحقها من لم
يحمد الله ويشكره على هذه النعمة ويتأسى بأبيه آدم عليه السلام
لأنه لما نفخت فيه الروح إلى خياشيمه عطس فألمه ربه تبارك وتعالى

أن نطق بحمده فقال: الحمد لله فقال الله سبحانه: يرحمك الله يا آدم^(٢٢) فصارت تلك سنة العاطس فمن لم يحمد الله لم يستحق هذه الدعوة^(٢٣).

ومن معتقدات العرب في الجاهلية العدول عن الألفاظ المتطير بها إلى غيرها فقد كانت العرب تتطير من ذكر البرص فتكفي عنه بالوضح ومنه ((جذيمة الوضاح)) وكان أبرص وكنوا عنه بالأبرص أيضا. ومما يتفادى بذكره عندهم قولهم للفلاة مفازة لأن القفار في ركوبها الهلاك وكان حقها أن تسمى مهلكة ولكنهم اجتنبوا لفظها. تطيرا وعكسوه تفاؤلا^(٢٤)، قال الشاعر:

أحب الفأل حين رأى كثيرا

أبوه عن اقتناء المجد عاجز

فسماه لقتله كثيرا

كتقلب الممالك بالمفاوز^(٢٥)

ومن ذلك قولهم للديع سليم تفاؤلا بالشفاء، قال الشاعر:

أرقتُ ونام عني من يلوهم

ولكن لم أتم أنا وأهلي يوم

كأن من تذكرها ألقى

إذا ما أظلم الليل البهيم

ومن تأمل رؤية أم جهيم

وقد خفقت مع الغور النجوم

سليم مل منة أقربوه

وأسلمة الجاور الحميم^(٢٦)

ومنهم قولهم للأعور ((ممتع)) تطيرا من ذكر الأعور.

وقد ذكرنا أن الزجر والفأل والطيرة كانت من وحى الكهنة، والقائمين بها، ثم ((إن الفأل والطيرة دلنا عند العرب على معنى واحد، وهو الشيء المكروه أو الخيب عندما يسمع أو يشاهد... ثم أصبحت الطيرة دالة على ما يسوء، والفأل على ما يحسن))^(٢٧).

ولا يمكن فصل ذلك — التطير أو التفاؤل — عن عالم الغيبات أو القوى الخفية التي كانت في نظر العرب قبل الإسلام وراء كل

مكروه يصيبهم. وقد استمر بعض الشعراء الإسلاميين أيضا في توظيف هذه المعتقدات في شعرهم^(٢٨)، لكن الشريعة الإسلامية حددت موقفها منها، وخص القرآن الكريم المشركين بلغة التطير في قوله تعالى ((قالوا إنا تطيرنا بكم))^(٢٩)، كما نمت بعض الأحاديث النبوية الشريفة عن التطير منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم ((من ردت الطيرة من حاجة فقد أشرك))^(٣٠) و ((ليس منا من تحلم أو تكهن أو رده عن سفره تطير))^(٣١)، إيماننا من الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم بأنها من أباطيل الحديث، وما أنزل الله بها من سلطان.

عطر منشم:

من أبرز أنماط الشر في المعتقدات الشعبية العربية هو ((منشم)) وذلك ما يؤكد المثل القائل ((دقوا بينهم عطر منشم))^(٣٢)، حتى أن بعض العلماء قال في تفسير هذا المثل ((المنشم الشر نفسه))^(٣٣) وقيل أيضا ((إن منشم اسم امرأة وكانت عطارة تباع الطيب فكانوا إذا أرادوا الحرب غمسوا أيديهم في طيبها وتحالفوا عليه بأن يستميتوا في الحرب، ولا يولوا أو يقتلوا، فكانوا إذا دخلوا الحرب بطيب هذه المرأة يقول الناس قد دقوا عطر منشم، فلما كثر منهم هذا القول صار مثلا للشر العظيم))^(٣٤) فعطر منشم يشير إلى اعتقادهم بفكرة تشاؤمية خافية الجذور. يتجلى أثر الشاعر في بحثها لتحديد أنماط سلوك مجتمعه، أو توضيح عملية تفاعله، من خلال المبالغة في إبراز قيمة الحدث، ليبدو أشد هولاً وأكثر عمقا، فطريقة التوظيف والإفادة من المعتقد مرهونة بقدرة المبدع، وهو ما نجده في قول زهير بن أبي سلمى في معلقته التي عاج في إحدى لوحاتها الحرب بين عبس وذبيان مبينا الخوف من استمرارها والموت الآتي بسببها فقال:

يمينا لنعم السيدان وجدثما

على كل حال من سحيل ومبرم

تدار كئيبا وذبيان بعدما

تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم^(٣٥)

ويتخلص الأعشى في ميمته من لوحة الرحلة إلى غرض الهجاء
بيث فكرة مستقاة مما في الأذهان من معتقدات الجاهليين ومعتقداتهم،
وإن كان استخدامه لها مغايراً للوظيفة التي نشأت منها أصلاً.
ولكنها تنبئ في الوقت نفسه عن مهارته في التحول بالفكرة إلى
الدلالة التي يريد:

فدغ ذا ولكن ما ترى رأي كاشح

يرى — بيننا من جهله دق منشم^(٧٣)

وهي فكرة استخدمها الأعشى لبيان مشقة دق هذا العطر الذي
لا يأتي الناس بخير.

الهامة والصدى:

لقد اعتقد كثير من المجتمعات الأولى بأن روح الميت تتحول إلى
طائر يظل هائماً بين الأحياء متخذاً أسماء عدة بحسب طبيعة تلك
المجتمعات التي ظهرت فيها هذه المعتقدات، فقد كان يدعى عند
البابليين والآشوريين بـ((الاطمو))^(٧٤) ويسمى عند المصريين
((كا))^(٧٥) وعند العرب قبل الإسلام ((البومة و الصدى
والهامة))^(٧٦)، ولعل مبعث هذا الاعتقاد عند الشعوب ((هو تفسير
مقدرة الأرواح على النقل السريع والتطواف سواء في عالم الأحياء
أو الأموات))^(٧٧).

لقد أدت هذه المعتقدات دوراً كبيراً في العصر الجاهلي ولا
سيما في تأريتها نار الحرب واستمرار دواعيها لأنها تحمل الموتور على
الانتقام وتضطره إلى إدراك الثار بأي شكل من الأشكال، وعلى أية
طريقة من الطرق^(٧٨) لأنهم يعتقدون ((أن روح القتيل الذي لم يدرك
ثأره تصبح هامة فتزقو عند قبره تقول: اسقوني، فإذا أدرك بثأره
طارت))^(٧٩) وفي ذلك يقول ذو الإصبع العدواني:

يا عَمْرو لا تدع شتْمي ومنقَصتي

أضربك حتى تقول الهامة اسقوني^(٨٠)

ولا شك في أن هذا الاعتقاد علاقة بتسمية الهامة والصدى،
وكان الصدى هو هامة القتيل الظامي إلى الثار. فالهامة طائر صغير
يألف المقابر^(٨١)، يطوف على القبر يأتيه بأخبار أولاده، ويدعوهم إلى

الأخذ بثأره، وهذا ما نجده في قول قراذ بن غوية:

ألا ليت شعري ما يقولن مخارق

إذا جابو الهام المصيح هامتي^(٨٢)

ولا غرو إذا قلنا إن العربي كان يبحث عن معنى الروح في
الحركة نفسها، لأن الروح في المعتقدات العربية طائر تدركه الأبصار
وتلمسه الأيدي، فهي ليست شيئاً فوق الطبيعة وهذا التصور ليس
بوهم من أوهام الشعراء ولا من مخترعات الخيال، بل هو كالحقيقة
الراسخة والعقيدة المألوفة عند العرب جميعاً. إن ظاهرة الهامة
والصدى لا يمكن فصلها عن عالم الغيبيات أو القوى الخفية التي
كانت في نظر العرب وراء كل مكروه يصيهم، فضلاً عن إسهام
عوامل أخرى في ترسيخ هذه المعتقدات^(٨٣) الخرافية التي نفي الإسلام
عن الاعتقاد بها ومن ذلك حديث الرسول محمد صلى الله عليه
وسلم ((لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا
صفير))^(٨٤). وعلى الرغم مما تقدم نجد معتقد الهامة والصدى
مستمراً في العصر الأموي بعد أن ليس ثوباً جديداً حيث يقر الشاعر
الإسلامي بوجود الهام والصدى وتزاورها بعد الموت، قال
السهمري العكلي:

ألا ليتنا جميعاً بغبطة

وتبلى عظامي حين تبلى عظامها

كذلك ما كان الحبون قبلنا

إذا مات موتاًها تزاور هامها^(٨٥)

ولم يقتصر الاعتقاد بوجود الهام والصدى على شعراء الحب
فقط^(٨٦) فقد أوردها سابق البربري وهو من شعراء الزهد في القرن
الأول الهجري في حديثه عن الأمم السابقة وفنائها، فقال:

وكيف يامن ريب الدهر مرثهن

بعذوة الدهر إن الدهر عذاء

ألقي على الجليل من عاد كلا كله

وقوم هود فهم هام وأصداء^(٨٧)

وأوردها يزيد بن المفرغ الحميري في معرض الهجاء

تخيري الجن أشعارها

فما شئت من شعرهن اصطفت^(١٠٠)

حتى نعت الشعراء بكلاب الجن، وذلك ما انتهت إليه قناعة الشاعر عمرو بن كلثوم في قوله:

وقد هرت كلاب الجن منا

وشذبنا قــــتادة من يلينا^(١٠١)

ومن المعتقدات الخرافية الأخرى التي رسخها الشعراء في أذهان الناس حتى بعد بزوغ الإسلام، أن شياطينهم متفاوتون في ملكاتهم الشعرية، وذلك ما قرره الفرزدق حين ((جعل للشعر شيطانين:

أحدهما الهوبر والآخر الهوجل، فمن انفرد به الهوبر جاد شعره وحسن كلامه ومن انفرد به الهوجل ساء شعره وفسد

كلامه^(١٠٢))) وقد تجاوز الشعراء هذا الحد وادعوا غريب المغامرات مع الجن، وأخبروا طريف النوادر^(١٠٣). لقد كان مبعث اعتقاد

الجاهلي بالجن متأثرا من تصورات بدائية انطمرت في العقل الباطن ومن إحساس غير مدرك أمام وحشة الليل وسكونه وخضوعه

للخوف مما في البيئة من أرواح معادية شريرة، فتخيل مثلا عزيز الجن:

تسمع للجن عازفين بها

تضبح من رهبة تعال بها^(١٠٤)

وقد أكثروا من هذا التخيل، ولعل الذي خيل إليهم ذلك رجع الأصوات، وصوت الريح المتناوحة، والرعود القاصفة، والوحوش المصوتة في يبداء كلها وهاد ونجاد، قسال الأصمعي: ((إنما هو من الريح على الرمل فتسمع له صوتا والجن لا تعزف ولكن الأعراب قالوه بجهلهم^(١٠٥))) ومن الصور التي قوامها هذه المفردة قول طرفة بن العبد وهو يصف لنا اجتياز طريق سالك تعزف الجن فيه، منذ عهد قديم:

وركوب تعزف الجن به

قبيل هذا الجيل من عهد أبدي^(١٠٦)

والجن أصناف وطبقات والغول في طبيعتها وذلك لذيوع شهرتها

وتنوع الأساطير والخرافات الواردة عنها والغول جنس من الجن والشياطين وهم سحرهم^(١٠٧) وقد ظل العرب يعتقدون بوجود هذا الكائن الخرافي، الذي يتغول في الخلوات، ويتراءى لهم في الليالي، فيتوهمون أنه إنسان، فيتبعونه^(١٠٨)، وهذا ما أكدته كعب بسن زهير مبينا تلون الغول وتشكلها بهينات وحالات مختلفة في قوله:

فما تدوم على حال تكون بها

كما تلون في أثوابها الغول^(١٠٩)

وهي مهما تشكلت بهينات مختلفة. تتميز دوما بكون رجلها رجل حمار^(١١٠) ويزعمون أن شق عين الغول بالطول:

وحافر العر في ساق مُدملجة

وجفن عين خلاف الإنس بالطول^(١١١)

وقد تعامل تأبط شرا مع الغول عن قرب فلقبها وصحبها وتقاتل معها، كما شاع أنه دعي بهذا الاسم لأنه تأبط اغول وأتى بها إلى أمه فألقاها بين يديها فسنلت أمه عما كان متأبطا فقالت: تأبط شرا فها هو يصفها فيقول:

إذا عينان في رأس قبيح

كرأس الــــهــــر مشقوق اللسان

وساقا مَخْدَج وشواة كلب

وثوب من عباء أو شنان^(١١٢)

فالغول كما تبينا من صورها قبيحة الهيئة غريبتها، وقد اختلف الشعراء^(١١٣) في تصويرها لاختلاف أشكائها. وبما أنها غريبة بأشكالها وأطوارها فلا بد من أن يكون لطريقة قتلها فن خاص فلا يجوز أن تضرب أكثر من ضربة واحدة محكمة لأنهم يزعمون أن الغول إذا ضربت ضربة ماتت، فإن أعاد الضارب ضربة أخرى قيل أن تموت فألما لا تموت^(١١٤) وغالب القول أن الغول عندهم أنثى^(١١٥) وهذا ما يؤكد تأبط شرا الذي لم يكتف بصحبة عابرة للغول بل راودها عن نفسها فأبت فقتلها:

وطالبتها بضعها فالتوت

بوجه قهول فاستغولا

فطار بقحف ابنة الجن ذو

سفاسق قد أخلق المحملاً^(١١)

والغول لا تخرج على الناس إذا كانوا جماعات، لأنها تهيب الجماعة وتحاشاها ولذلك فهي لا تخرج في سوق عامرة ولا في مدينة آهلة، ولا طريق معمورة، وإنما تلزم الأماكن البعيدة، والأودية العميقة والفيافي المقفرة، ولذلك قالوا ((شيطان الحماسة، وغول القفرة وجان العشرة))^(١٢) وكانوا في الجاهلية إذا اعترضتهم الغول في هذه الفيافي يرتجزون قائلين:

يا رجل عنز أهقي قميقا

لن نترك السبب والطريقا^(١٣)

وكانت العرب قبل الإسلام تعتقد أن الغيلان توقد النيران بالليل للعبت بالسابلة، وهذا ما نجده في قول الشاعر:

فلله در الغول أي رفيقة

لصاحب قفر خائف متقشّر

أرئت بلحن بعد لحن وأوقدت

حـوالي نيرانا تلوح وتزهو^(١٤)

ويظهر أن العرب ترو عوا من الغول فلبجأوا إلى الرسول الكريم ليرشدهم إلى سبيل اتقانها فقال النبي صلى الله عليه وسلم ((إذا تقولت لكم الغيلان فنادوا بالأذان...))^(١٥) وخلاصة القول أن الغول نوع من الجن تتشكل في هينات مختلفة، اعتقد العرب بوجودها، ومثلوها في أقبح الصور للدلالة على ما ترمز إليه من حال منكر مخيف وهي — بعد ذلك — خرافة متداولة بين الناس لا وجود لها في الواقع يخوف بها الأطفال، كما ((يخوفون من السعلة أو السعلة)) التي هي نوع من المشيطة مغيرة للغول وهي أخبث منها، وقيل هي الأنثى من الغيلان^(١٦)، أو هي ((اسم لواحدة من نساء الجن، إذا لم تقول لفتن السفار))^(١٧)، وتختلف السعلة عن الغول، فالسعلة مما يتراءى للناس في النهار والغول ما يتراءى للناس بالليل^(١٨) وللسعلة طبائع تماثل طبائع الغول فهي تعترض المسافرين أيضا وتوقع بهم، وقد قوى أحد

الناس، ويزعم أن بعض العرب من نسلها^(١٩) فهناك قبائل — بحسب اعتقادهم — مولدة من الجن والإنس، أشهرها بنو السعلة، ابتدأت برجل منهم ((يدعى عمرو بن يربوع، تزوج السعلة وأما كانت عنده زمنا، وولدت منه، حتى رأت ذات ليلة برقاً في بلاد السعالي فطارت إليهم))^(٢٠) فقال أبو زيد في ذلك:

رأى برقاً فأوضع فسوق بكر

فلا بك ما أسـال وما أغاما^(٢١)

ومن هذا النتاج المشترك، وهذا الخلق عندهم، بنو السعلة من بني عمرو بن يربوع، وفيه قال الراجز:

يا قاتل الله بني السعلة

عمرو بن يربوع شرار النات^(٢٢)

وأكثر ما توجد السعلة كما يعتقدون ((في الغياض فإذا ظفرت بإنسان تلعبه وترقصه وتلعب به كما يلعب القط بالفأر))^(٢٣)، يتبين لنا مما ورد في السعلة أنها تشبه الغول في جميع أطوارها ولكنها تختلف عنها في شيء واحد وهو عجزها عن التلون والتحول كما تفعل أختها. لقد كانت العرب تعتقد بالجن والهواتف والغول والسعلة، وهذا كله يدل على أنهم كانوا يعتقدون بشيء غير مادي، ولكن إذا أنعمنا النظر رأينا أن الجن والغول وأشباه ذلك ما هي إلا صنف من الحيوان في تصور العرب القدماء^(٢٤). ولعل الذي مكن لهذه المعتقدات والخرافات من أن تنبأ مكانها في حياتهم ضعف سلطان العلم الأمر الذي يقوي سلطان الوهم والخرافات، ونحن نعلم أن الجهل مصدر خصب لنسج الحكايات الساذجة والخرافات والتخيلات غير المنطقية.

الاسمطار بأذئاب البقر:

إن طبيعة بلاد العرب الشحيحة بالمياه دفعت العربي قبل الإسلام إلى الالتجاء إلى ممارسة شعائر ومعتقدات، أملاً بعطف آلهة السماء عليه، وقد اكتسب العربي معرفة بالأنواء ونجوم الاهتداء وذلك لـ ((حاجته إلى الغيث، وفراره من الجذب))^(٢٥) وتأسيساً على هذا ((كان في العرب من يسرف في الإيمان بالأنواء))^(٢٦) ويجعل

بعضهم الفعل للكواكب فتكون عنده هي التي أنشأت السحاب ،
وأنت بالمطر، وهذا من أمور الجاهلية ومعتقداتها وإيـسـاه أراد
رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله:
(ثلاثة من أمور الجاهلية، الطعن بالأنساب، والنياحة،
والأنواء))^(١٣٢)، قال بشر بن أبي خازم:

جاءت له الدلو والشعري ونورهما

بكل أسحـم داني الودق مرتجف^(١٣٣)
وعلى هذا الأساس وجدنا عند العرب شعائر التضرع
والدعاء من أجل المطر، ونجد أن العرب قد لجأت في الجاهلية إلى
(نار الاستمطار))، وإليها أشار الجاحظ بقوله: ((كانوا إذا تابعت
عليهم الأزمات، وركد عليهم البلاء، واشتد الجذب، واحتاجوا إلى
الاستمطار، اجتمعوا وجمعوا ما قدروا عليه من البقر ثم عقدوا في
أذنابها وبين عراقيها السلع والعشر ثم صعدوا بها في جبل وعر
وأشعلوا فيها النيران، وضجوا بالدعاء والتضرع، فكانوا يرون
ذلك من أسباب السقيا))^(١٣٤). ويعلل الأخباريون إضرام النيران في
أذناب البقر بأن ذلك إنما فعلوه على سبيل التفاوض، فالنار إشارة إلى
البرق، والبرق جالب للمطر وكانوا يسوقونها نحو المغرب من دون
الجهات^(١٣٥). وقد رسم لنا أمية بن أبي الصلت تفاصيل تلك
الشعائر، في قوله:

سنة أزمة نخيل بالناس

س ترى للعظاة فيها صريـرا
لا على كوكب ينوء ولا ريبـ

ح جنوب ولا ترى طخرورا

ويسوقون باقر السهل للطور

د مهازيل خشية أن تبـورا
عاقدين النيران في شكر الأذنا

ب عمدا كيما قيج البـورا

فرآها الإله ثرشم بالقط

ر وأمسى جنبهم ممطـورا
فسقاها نشاصه واكف الغيـ

ث منه إذا رادعوه الكبـورا
سلع ما ومثله عشـر ما

عائل ما وعالت اليقـورا^(١٣٦)

وهذا ما نلجده في معتقد أهل مكة، فقد كانت عادتهم ((إذا
أجدبوا رشوا على أنفسهم الماء وتطيّبوا، وطاقفوا بالكعبة، ولبسوا
ملابسهم بالمقلوب تيمنا بانقلاب الحال ... وصعدوا بالبقر جبل
(أبي قبيس)) ... تيمنا بغييب الشمس وانعقاد الغيوم، وهطول
المطر^(١٣٧)، قال أعرابي: ^(١٣٨)

شفعنا بيقور الى هاطل الحيا

فلم يُفـنِ عنا ذلك بل زادنا جذبا
فعدنا إلى رب الحيا فأجارنا

وصير جذب الأرض من عنده خصبا^(١٣٩)
وقال آخر يعيب من يفعلون ذلك:

لا در در أناس خاب سعيهم

يستمطرون لدى الإعسار بالعُشر
أجاعل أنت بيقورا مسـعة

فريعة لك بين الله والمـمطر^(١٤٠)

ضرب الثور إذا عافت البقر الماء:

وللعرب في البقر خيال ومعتقد آخر وذلك أنهم إذا أوردوها الماء
فلم ترد ضربوا الثور ليقتحم الماء فتقتحم البقر بعده ويعتقدون ((إن
الجن هي التي تصد الثيران عن الماء حتى تمسك البقر عن الشرب
فتهلك))^(١٤١). وهو معتقد شعبي فيه امتداد للأفكار والمعتقدات التي
سادت في وادي الرافدين، عندما ((كان أهل بابل وآشور يعتقدون
أن العفاريث من الجن تدخل الإصطبلات الخاصة بالحيوانات فتؤثر
فيها))^(١٤٢). وكما أن لقدامي العلماء رأي في تفسير هذا المعتقد
ومنهم الجاحظ إذ يقول ((وكانوا إذا أوردوا البقر فلم تشرب إما

لكدر الماء أو لقللة العطش ضربوا الثور ليقترحم الماء، لأن البقر تتبعه
كما تتبع الشول الفحل وكما تتبع أتن الوحش الحمار)).^(١٤٣)

ونلاحظ هذا المعتقد الشعبي على السنة الشعراء بصيغ متباينة،
ولاسيما في معرض تعبيرهم عن تحقيق قيم العدالة التي كانوا هم
أنفسهم يفتقدونها، وهم يواجهون موقفاً آتياً يتجسد في تخلي القبيلة
عنهم وعدم نصرتهم، وحسبنا في هذا ما قاله الأعشى مضمناً شعره
هذا المعتقد:

أني وما كلفتموني وربكم

ليعلم من أمسى أعق وأحرباً
لكالثور والجني يضرب ظهره

وما ذئبه إن عافت الماء مشرباً^(١٤٤)

وثمة شواهد أخرى من واقع الحياة الاجتماعية التي كان يحياها
الشاعر في ظل تجربة انتمائه القبلي، تلك التي تحملها في بعض
الأحايين على أن يقدم نفسه ضحية لأعرافها وتقاليدها. وقد كان
معتقد ((ضرب الثور لتشرب البقر)) هو المعتقد الذي نشد فيه
الشاعر ((أنس ابن مدرك الخنعمي)) البعد الفكري المعبر عن رفضه
للظلم الاجتماعي الواقع عليه من القبيلة، وهو الذي ثار لشرفها
فاستلهم هذا المعتقد مودعاً فيه ألمه الموجه إذ يقول:

إني وقتلي سليكاً ثم أعقله

كالثور يضرب لما عافت البقر

أغشى الحروب وسربالي مضاعفة

تغشى البنان وسيفي صارم ذكر^(١٤٥)

ولم يكن بين يدي الإنسان العربي قبل الإسلام ما يفك به سر
توسط الثور في التماسه الغيث، ولا يعلم — على وجه اليقين — أين
مكمن رضا الطبيعة في هذا المعتقد، أهى فيما نقله الألوسي من أن
الجن تصد البقر وأن الشيطان يركب قرن الثور^(١٤٦)، أم في النار، أم
في الثور المرتقي الأعالي فرعاً، أم في جعل موضوع الثور الذي هيجه
النار معادلاً لأكثر من معنى، فرع الإنسان وعدم استقراره وقلقه
بسبب الحباس المطر والإنسان لا يستقر إلا مع الماء، والنار لا يطفئها

إلا الماء ... وكذلك لا يعلم سبب أن تعاف البقر الماء ثم تندفع إلى
شربه بعد ضرب الثور على ظهره:

وما ذئبه أن عافت الماء باقر

وما إن تعاف الماء إلا ليضرباً^(١٤٧)

أهو في الإحساس بالظلم الذي يعانيه الإنسان من جراء فعل
الآخر، ورغبته بخلق معادل مظلوم مثله، أم بسبب ما أسقطه
الموروث في فكر الجاهلي وذنه، ذلك الموروث الذي يجعل للشور
بعداً غيبياً مقدساً ربما يحمله مسؤولية الآخرين من نوعه. ومهما
تعددت التأويلات، فإن وراء هذه الصور فكرة واحدة أو مجموعة
أفكار تألفت وارتسمت في أذهان الأجداد الموغلين في البعد الزمني،
فاعتقوها حيناً، لكن ترادف الزمن وتعاقبه، أنسى العربي أسباب
الطقوس الأولى لتلك المعتقدات، وأحاطها ركازاً دفن عن وعيه
فـ((معظم اللاشعور موروث عن الآباء وما قوته إلا لكونه يمثل
ميراث سلسلة طويلة من القرون التي زاد كل منها فيه شيئاً))^(١٤٨).

ومن الجدير بالذكر أن معتقداتهم الشعبية بشأن الثور متطابقة
مع زعمهم القائل كذي ((العري كوى غيره وهو رافع))^(١٤٩) وهو
مثل يضرب في أخذ البريء بذنب الجاني ويقودنا هذا إلى الحديث
عن معتقدات مناظرة.

كي السليم ليصح الأجرب :

أي إن الابل إذا فشا فيها العر، أخذ يعير سليم وكوي بين يدي
الابل، بحيث تنظر إليه فتبرأ كلها وقد استشهد به النابغة الذبياني في
معرض مخاطبته النعمان بن المنذر ليرد عنه همة باطلة، كان الأولى أن
يتحمل تبعاتها غيره لا أن يأخذها الملك بها، وذلك ما تنأمله في قوله:

لكلفتني ذنب امرئ وتركته

كذي العري كوى غيره وهو رافع^(١٥٠)

ويبقى علينا الإشارة إلى أن قدرة الشاعر الجاهلي تتمثل في فهم
المعتقد، وإدراك عمقه، وحسن تناوله ((وهي قدرة توحى للمتلقى
بسعة أفق الشاعر، وشول ثقافته، وصلته الوثيقة بما يدور في
محيطه))^(١٥١) من معتقدات وتقاليد وأعراف.

شفاء الكلب أو الخيل بدماء اطلوك:

كان من اعتقاد العرب قبل الإسلام أن الملوك إن قتلوا فإن دماءهم تشفي من الكلب أو الخيل^(١٠٢)، ونظن أن مرد هذا الاعتقاد يعود إلى سمو منزلتهم وإحاطتهم بمظاهر الإجلال والرهبة، وتمتعهم بمزايا لا طاقة للبشر بها، حتى قيل ((كان الملك من أشياء البدوى المقدسة))^(١٠٣) ويبدو أيضا أن هذا المعتقد آت من نظرة المجتمع الجاهلي إلى ((الدم الملكي)) ذي الصفة القدسية، وهي نظرة تلتقي مع ما كان سائدا في المجتمعات القديمة، حين عد هذا النوع شرطا أساسا وواجبا توافره فيمن يختار لمنصب ديني رفيع^(١٠٤). ومن هذا الباب كان اعتقادهم أن الملوك إن قتلوا فإن دماءهم تشفي المخبولين. هذا القول وجد فيه الشعراء منفذا للتعبير عن واقع تجاربهم في الحياة، كما في مدح النابغة:

نباة مكارم وأساءة جرح

دماءهم من الكلب الشفاء^(١٠٥)

وكما فعل المتلمس الضبي حين استخدمه من منظور خاص به فقال:

من الدارمين الذين دماؤهم
شفاء من الداء المجنة والخيل^(١٠٦)

وكان هذا المعتقد أداة ((ابن عياش الكندي)) في هجائه لبني أسد لقتلهم الملك حنجر بن عمرو، وتذكيرهم بتلك الحقيقة ضمن قوله:

عبيد العصا جنتهم بقتل رئيسكم
ثريقون تامورا شفاء من الكلب^(١٠٧)

قال الجاحظ ((كان أصحابنا يزعمون أن قلوبهم، دماء الملوك شفاء، على معنى أن الدم الكريم هو الثار النسيم، وأن داء الكلب على معنى قول النابغة الجعدي:

كلب من حس ما قد مسه
وأفانين فؤاد مختبئ^(١٠٨)

فإذا كلب من الغيظ والغضب، فأدرك ثاره، فذلك هو الشفاء من

الكلب، وليس أن هناك دما في الحقيقة يشرب^(١٠٩)، وفي رأي ابن دريد ((الكلب الذي أصابه الكلب مثل الجنون))^(١١٠). ولعل هذين الرأيين يفسران لنا دواعي ما قالته الرباء لجذيمة الأبرش - وهو يلفظ أنفاسه - ((يا جذيم لا يضيعن من دمك بشيء فإني أريده للخيل، وقيل الكلب)) في قصة طويلة مشهورة، روتها المظان بالتفصيل^(١١١) واستمر الاعتقاد بهذه الخرافة في الإسلام فقد وجدنا هذا المعتقد في العصر الأموي في قول عبد الله بن الزبير الأسدي مادحا:

من خير بيت علمناه وأكرمه
كانت دماؤهم تشفي من الكلب^(١١٢)

وفي قول الكمي:

أحلامكم لسقام الجهل شافية

كما دماؤكم تشفي من الكلب^(١١٣)

ووجدناها في واحدة من مقدمات وصف الطيف عند الشاعر عبيد الله بن قيس الرقيات، إذ يقول:

لم يضح هذا الفؤاد من طربه

وميله في الهوى وفي لعبه
أهلاً وسهلاً بمن أتاك من
الرقية يسري إليك في سحبه
بابت يخلون تبتيك كما
أرسل أهل الوليد في طلبه
فذاها الحب فاشتفيت كما

تشفي دماء الملوك من كلبه^(١١٤)

ومما يتصل بذلك اعتقادهم أن الملوك لا يموتون، وما اعتقاد الجاهلي بتعذر قتل أسباط الفرس إلا صورة منقولة عما يدور في الفكر الفارسي حول تبجيل ملوكهم وتقديسهم، فكان العرب يترددون عند منازلهم^(١١٥) حتى أيقنوا بطلان هذا المعتقد، وذلك عندما تمكن فارس بكري من قتل فارسي في ذي قار فصاح: يا قوم، إنهم يموتون، فأنشد عمرو بن معد يكرب مخاطباً زياداً:

أنا أبو ثور وسيفي ذو النون

أضربهم ضرب غلام مجنون

يا لزيد إنهم يموتون^(١٧٦)

المرأة المقلات :

لقد أضفى العرب على ملوكهم وساداتهم الكثير من صفات الألوهية والتبجيل ، بسبب ما يرونه فيهم من عناصر الحماية والدفاع ، ورد الأعداء عنهم ، وربما الخوف من سطوتهم^(١٧٧) ، حتى غدوا وكأنهم آلهة أو أنصاف آلهة ، وصار لبعضهم القدرة على خلق ما تعجز الطبيعة عن خلقه ، فلا غرابة في اعتقاد العرب في الجاهلية أن السيد المقتول يبعد (القلت) أي الهلاك عن الأولاد الصغار ، إذا خطت المرأة (المقلات) أي التي لا يعيش لها ولد سبع خطوات فوق جثمانه^(١٧٨) ، وقد ألمح بشر بن أبي خازم إلى هذا المعتقد ضمن قوله :

تَظَلُّ مَقَالَيْتِ النِّسَاءِ يَطَانُهُ

يَقْلُنْ أَلَا يَلْقَى عَلَى الْمَرْءِ مَنَزَرُ^(١٧٩)

وهو خاص بالشريف القتيل سواء أقتل غدراً أم قوداً^(١٨٠) . وقال ابن الأعرابي : يمرون به ويطأون حوله . وقال أبو عبيدة : تتخطاه المقلات سبع مرات ، وهذا معنى وطنها له^(١٨١) ، فهم يعتقدون أن روح القتيل تتحول إلى روح الجنين الساكن في بطن أمه فيقوى على الحياة بأثر هذه الروح ، وقال الشاعر الجاهلي :

تَرَكْتُ (الشعثمين) بِرَمْلٍ خَبْتِ

تَزُورُهُمَا مَقَالَيْتُ النِّسَاءِ^(١٨٢)

وقال آخر :

بنفسي الذي تمشي المقلات حوله

يطأن له كشحاً هضيماً مهشماً^(١٨٣)

وقال الكميت متأثراً بهذه العقيدة ، أو لعلها تظل إلى عهده في رثاء الحسين بن علي (عليه السلام) :

وتطيل المرزآت المقلات

ت إلى القعود بعد القيام^(١٨٤)

وشبه ذلك ما تفعله بعض النساء الجاهلات في مصر من تحطيهن القليل للبرء من العقم^(١٧٥) ، وهذا ما تفعله جاهلات نساء العراق بتخطي القبر سبع مرات من أجل البرء من العقم أو البحث عن الولد .

ومما يتصل بالولد والبحث عنه ، ما يحدثنا به الجاحظ بشأن مزاعم العرب ومعتقداتهم مسسنة أن النطفة إذا وقعت في الرحم أول الهلال خرج الولد قسوياً ضخماً ، وإذا كان في الخاق خرج ضئيلاً شحناً وأنشد قول الشاعر :

لَقِحتُ فِي الهلالِ عَنْ قَبْلِ الطَّهـ

ر وقد لاح للضياء بشر

ثم نعى ولم يُراضع فلوا

ورضاع الجمع عيبٌ كبير^(١٧٦)

لقد تركت تلك المعتقدات آثاراً في نفوسهم وفي حياتهم حتى أن سلوك الإنسان والتبؤ بمصره قد اقترن بحركات القمر وأوضاعه في السماء^(١٧٧) . وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا لا نعجب عندما نجرينا الأعشى أن الناس يقفون بخشوع ((للهلال)) عند ظهوره ، في معرض مدح ((للأسود بن المنذر اللخمي)) في قوله :

أَرِحِي صِلْتُ يَظَلُّ لَه الْقَو

مُ رَكُوداً قِيَامَهُمْ لِلْهَلَالِ^(١٧٨)

ومن معتقداتهم المتصلة بالقمر قولهم ، إن من ولد في القمراء تقلصت غرلته^(١٧٩) فكان كالمختون .

قال ابن أبي الحديد : ((يجوز عندنا أن يكون ذلك من خواص القمر كما أن من خواصه إبلاء الكتان وإنتان اللحم . وينسب إلى أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ، إذا رأيت الغلام طويل الغرلة فأقرب به من السؤدد وإذا رأيت قصير الغرلة كأنما ختته القمر فأبعده به))^(١٨٠) . قال امرؤ القيس لقيصر وقد دخل معه الحمام فرآه أقلف :
إِنِّي خَلَفْتُ يَمِيناً غَيْرَ كاذِبَةٍ

أَنْتَ أَقْلَفٌ إِلَّا مَا جَلَا الْقَمَرُ^(١٨١)

والأغلف والأقلف بمعنى واحد وهو الذي لم يختن^(١٨٢) .

ومن المعتقدات الشعبية التي تدل على نشاط الخرافة في نسجها، مع إيمان سابق منا بصعوبة فك التداخل الحاصل في حضور معنى هذه الخرافة أو تلك في هذا المعتقد أو ذاك. وعلى نحو ما، فإن البحث ليس معنياً تماماً بتتبع المنابع الأولى لهذه المعتقدات في الفكر الغيبي العربي، وتعقب مدى ارتباطها ببداة ذهنية شعوب تمتد جذورها في التاريخ، لكنه ينظر إليها بوصفها شعائر انتهت إلى الرسوخ في عقلية الإنسان العربي قبل الإسلام - واستمرت إلى ما بعده كما لاحظنا آنفاً - وصارت رموزاً دالة على معنى يشكك في وجود مادي لمعظمها. فما وجه الصدق في معتقد :

شفاء اللدبع عند تعليق الحلي والجلال عليه :

فقد كانوا يعلقونها عليه زاعمين أنه يفيق، وذلك لأنهم أرادوا شغله بصلصائها حتى لا ينام فيسري السم فيه فيهلك، وقيل لبعض الأعراب : أتريدون أن يسهر؟ فقال : إن الحلي لا تسهر، لكنها سنة ورثناها^(١٨٦). وهو معتقد أفاد منه النابغة الذبياني ليمثل شدة أرقه وسهره :

وعيدٌ أي قابوس في غير كُنهيه

أناي ودوي راكس فالصنواجعُ

فبتُ كاني ساورتني ضنيلةٌ

من الرقش في أنياها السَّمُ ناقعُ

يُسَهَّد من نوم العشاء سليمها

لحلى النساء في يديه قعاقعُ^(١٨٧)

وقال عويمر النبهاني :

فبتُ مُعْنَى بالهوسوم كائنسي

سقيم نفى عنه الرقاد الجلال^(١٨٨)

وازدري بعضهم هذا المعتقد فقال :

وقد عللوا بالباطل في كل موضع

وغرّوا كما غرّ السليم الجلال^(١٨٩)

وقد أشار بعض الشعراء الإسلاميين إلى هذا المعتقد ، قال جميل

متغزلاً :

إذا ما لدبع أبرأ الحسلي داءهُ

فَحَسْلِيكَ أَمْسَى يا بُنِينَةُ دالِيا^(١٩٠)

وما وجه الحقيقة في نفور الجن من كعب الأرنب

ذلك المعتقد الذي تمثله امرؤ القيس في وصم رجل ذميم تقدم لخطبة اخته ، وقد علق على يده كعب أرنب خوفاً من الموت :

أيا هندُ، لا تنكحي بُوهةً

عليه عقيقتُهُ ، أحسنُ

مُر سعةً بينَ أرساغهِ

به عَسَمَ بيتي أرنسبا

ليجعلَ في كَفِّهِ كَعْبَهَا

حِذَارُ النِّمَةِ أَنْ يَغْطِبَ^(١٩١)

فهم يعتقدون بقدرة كعب الأرنب على دفع الموت والعطب كما

يعتقدون بقدرة الأقدار على دفع الناياء وطرده الأرواح الشريرة ،

لذلك نجد نَجْدَهُم

((إذا خافوا على الرجل الجنون وتعرض الأرواح الخبيثة له نجسوه

بتعليق الأقدار عليه كخرقة الخيض وعظام الموتى قسالوا : وأنفع من

ذلك أن تعلق عليه طامث عظام موتى ثم لا يراها يومه ذلك))^(١٩٢)

وأنشدوا للممزق العبيدي :

ولو كنتُ في بيت تُسَدُّ خصاصه

حوالي من أبناء بكرة مجلس

ولو كان عندي حازيان وكاهن

وعُلِّقَ النجاسُ على المنجس

إذا لأتني حيث كنتُ منيقي

يحبُّها هادٍ إليّ مُعْقِرِسُ^(١٩٣)

وزعموا أن التنجيس يشفي إلا من العشق :

يقول علق - يالك الخير - رمة

وهل ينفع التنجيس من كان عاشقاً^(١٩٤)

وأمثال ذلك من تعليق من الثعلب وسن الهرة وحيض

السمره. فهم يعتقدون أن الصبي إذا خيف عليه نظرة أو خطفة فعلق

عليه شيء من هذه سلم ، وأن الجن إذا رآته لم تقدر عليه ، قالت امرأة تصف ولدًا:

كانت عليه سنة من هرة

وثعلب ، والحيض حيض السمرة^(١١٧)

وامتدت بهم الخرافة الى زعمهم أن جنية أرادت صبيًا فلم تقدر عليه فلامها الجن في ذلك ، فقالت تعتذر اليهم بأنه كان يحمل ما ينفرها من التعرض له :

كان عليه نفرة ثعالب وهرره

والحيض حيض السمرة^(١١٨)

((وكانت العرب إذا ولدت المرأة أخذوا من دم السممر وهو صمغه الذي يسيل منه ينقطونه بين عيني النفساء وخطوا على وجه الصبي خطأً ويسمى هذا الصمغ السائل من السممر الدودم ويقال بالذال المعجمة أيضاً وتسمى هذه الأشياء التي تعلق على الصبي النفرات))^(١١٩)

فإذا أريد طرد الأرواح وإبعادها ، يلجأ الى (التنفير)^(١٢٠) ، وطريقة تنفيرهم في ذلك شبه تنفيرهم ((بطرقهم في تنفير الثقلاء وغير المرغوب فيهم من الناس وإبعادهم ، وذلك باتخاذ كل ما ينفر ويقزز ، لتعاف تلك الأرواح المواضع التي اختارتها والأشخاص الذين نزلت بساحتهم وحلت في أجسامهم))^(١٢١) . وما زال لهذه الخرافات أشباه يدين بها بعض الجاهلات في بعض بلاد العرب ، فيعلقن على الصبي تماثيل فيها ناب ذئب وسن ثعلب وغيرها .

التعشير :

من معتقدات العرب أن الرجل منهم كان إذا أراد دخول قرية فخاف وباءها أو جنها وقف على بابها قبل أن يدخلها وعشر - فحق عشرأ - كما ينهق الحمار ثم دخلها لم يصبه شيء^(١٢٢) . وزاد الآلوسي ((ثم علق عليه كعب أرنب كان ذلك عوداً له ورقية من اللوباء والجن ويسمون هذا النهيق التعشير))^(١٢٣) .

قال الهيثم بن عدي خرج عروة بن الورد في رفقة الى خير

ليمتاروا ، فلما قربوا منها عشروا ولم يفعل عروة فعلهم لأنه فارس يتقبل الموت ولا تهزه خرافة اليهود فيحتمي بها ، وقال :

وقالوا احبوا وأحق ولا تضرك خير

وذلك من دين اليهود ولوع

لعمري لئن عشت من خشية الردى

لهاق الحمير إنني لجزوع^(١٢٤)

ورأى شاعر آخر أن التعشير وغيره لا ينجي من القضاء :

لا ينجينك من حمام واقع

كعب تعلقه ولا تعشير^(١٢٥)

الخط على النملة :

من معتقدات العرب قبل الإسلام أنهم يزعمون أن ابن الجوسي إذا كان من أخته وخط على النملة تبرأ وتنصلح وتراى قال الشاعر يشير الى هذا المعتقد:

ولا عيب فينا غير عرق لمعشر

كرام وأنا لا نخط على النمل

أي لسننا بمجوس نكح الأخوات وكانوا يكون على الجوسي بقولهم فلان يخط على النمل^(١٢٦) .

ومن معتقداتهم الشعبية ، إذا بثر شفة الصبي حمل منخلًا على رأسه ونادى بين البيوت بكلمات معروفة ، وأن الرجل إذا ظهرت فيه القوباء عاجلها بالريق^(١٢٧) ، وغير هذا من معتقدات استوعب معظمها الشعر العربي وفيها كثير من صور إيمان الجاهلي بمعتقدات وخرافات تمتد الى حياة أجداد موغلين في البعد التاريخي ، ضاعت جذورها الأساسية معهم .

التصفيق وقلب القميص :

ربما كان العربي على دربته وبصيرته بالصحراء يضل ((فإذا ضل الرجل في فلاة قلب قميصه وصفق بيديه كأنه يومي بهما الى إنسان ليهديه))^(١٢٨) ولم يذكر تعليلاً لهذا العمل . ولعل منشأه أن الرجل يريد أن يسلي نفسه بسماع صدى يديه ، أو يتوهم أن إنساناً يسمع تصفيقه فيسرع اليه ليعينه^(١٢٩) قال الشاعر :

و آذن بالتصفيق من ساء ظنة

فلم يذر من أيّ اليدين جوابها^(١١٠)

وذكر القلقشندي ((أن الرجل كان يحبس ناقته ويصيح في أذنها كأنه يومئ إلى إنسان ثم يحركها ويزعم أنها تهدي إلى الطريق^(١١١)، وأما قلب القميص فللتفاؤل بتغير الحال ، قال أعرابي :
قلبت ثيابي والظنون تجول بي

وترمسي برجلي نحو كل سبيل

فلأيا بلأني ما عرفت حليلتي

وأبصرت قصداً لم يصب بدليل^(١١٢)

الشمس وزمي السن نحوها :

من المعتقدات الشعبية التي نسجها العرب حول الشمس ، زعمهم أنها لا تطلع من نفسها ، حتى تعذبها الملائكة ، وترغمها على الظهور صباح كل يوم ، أي أن الشمس لا تطلع إلا وهي كارهة . ((
وقالت : لا أطلع على قوم يعبدوني من دون الله ، حتى تدفع وتجلد فتطلع^(١١٣))). وقد أودع أمية بن أبي الصلت تفاصيل هذا المعتقد في قوله

والشمس تطلع كل آخر ليلة

حمرء يصيح لوئها يتورؤ

تأبي فلا تبدو لنا في رسلها

إلا معذبة وإلا تجلد

لا تستطيع بأن تقصر ساعة

وبذلك تداب يومها وتشرؤ^(١١٤)

وقيل إن معتقد رمي سن الصبي المتغر في الشمس من بقايا تقديس الشمس ، والاعتقاد بأنها تمنح الحياة للأنسان الميتة ، وتبنت مكانها أسناناً ناصعة جميلة ، ففي زعمهم ((أن الغلام إذا أنغر فرمى سنه في عين الشمس بسبائه وإهامه ، وقال أبدليني بها بأحسن منها ، أمن على أسنانه العوج والقلج والنفل^(١١٥))). وقد أورد طرفة بن العبد هذا المعتقد في شعره فقال :

بدلته الشمس من منبسته

برداً أبيض ، مصقول الأشر^(١١٦)

وقال :

سفته إياة الشمس إلا لئانه

أسف ولم تكذب عليه ، بسبب نمد^(١١٧)

وعادة أخذ الغلام للسن الساقط ووضعه إياه بين السبابة والإهام ، واستقبال الشمس وقذف السن إليها ، لا تزال معروفة حتى الان .

عقد الرتم :

لقد نسج العرب كثيراً من المعتقدات الشعبية حول الشجر ، وكان يظن أن بعضها مسكن للشياطين^(١١٨) ، وقد تبلورت معتقداتهم حول الأشجار فنظروا إليها نظرة ((كائنات حية لها نفوس ، تقتضي معاملتها على أنها ذكور وإناث يمكن أن يتزوج بعضها من بعض))^(١١٩). ولا سيما النخلة ، فهي تشبه الإنسان من حيث امتياز ذكرها من أنثاها وتميزها المخصوصة باللقاح ، قال القزويني ((ولو قطع رأسها هلكت ، ولها غلاف كالمشيمة التي يتكون الجنين منها ، والجمار الذي على رأسها لو أصابته آفة هلكت النخلة كهينة مخ الإنسان إذا أصابته آفة ، ولو قطع منها غصن لا يرجع بدله كعضو الإنسان ، وعليها ليف كالشعر على الإنسان ، وروى عن صاحب الفلاحة أنه إذا لم يثمر بعض النخل يأخذ فأساً ويقرب من النخلة ويقول لغيره : إني أريد قطع هذه الشجرة لأنها لا تثمر ، فيقول الآخر لا تفعل فإنها تثمر في هذه السنة ، فإن لم تثمر فاصنع بها ما شئت ، قال إذا فعل ذلك فإن الشجرة تثمر ثمراً كثيراً^(١٢٠))). ومن هذا المنطلق كان اعتقادهم في الرتم لأنهم كانوا يرون في الأشجار حياة وشعوراً مثلهم ، فكان العربي يجعلها رقيباً وحارساً على زوجته في مدة غيابها ، ((فالرثيمة)) من المعتقدات الشعبية عند العرب وفحوى مضمونها هو ((أن يعقد الرجل إذا أراد سفراً بين شجرتين أو غصنين يعقدهما على غصن ويقول : إن كانت المرأة على العهد ولم تخنه بقي هذا على حاله معقوداً ، وإلا فقد نقضت العهد))^(١٢١) وهذا العقد يسمى الرتم والرثيمة^(١٢٢) ، قال

الشاعر:

وكانوا يعتقدون أن الجبال تؤثر في حياة الإنسان فكان تأثير جبل
أبي قبيس أنه يزيل وجع الرأس ، ومن تأثير جبل خود قور أنه يعلم
السحر^(٢٢٨).

هل يتفعل اليوم إن همت بهم
كثرة ما توصي وتعتقد الرثم^(٢٢٩)

وقال آخر مستهيناً بهذه الرثام :
ولا تحسن رثاماً عقدتها

شف الرداء للقوية الحب وتأكيده :

ومن معتقداتهم أنهم كانوا يزعمون أن الرجل إذا أحب امرأة
وأحبته وشق برقعها وشقت ردائه صلح بينهما ودام فإن لم يفعلا
ذلك فسد بينهما^(٢٣٠) قال أبو عبيدة : كان من شأن العرب إذا
جلسوا مع الفتيات للتغزل أن يتعابثوا بشق الثياب ، لشدة المعالجة
عن إبداء الخاسن . وقيل : إنما يفعلون ذلك ليذكر كل واحد منهما
صاحبه به ، وقال العيني : كانت عادة العرب في الجاهلية أن يلبس
كل واحد من الزوجين برد الآخر ، ثم يتداولان على تخريقه حتى لا
يبقى فيه لبس طلباً لتأكيد المودة^(٢٣١).

وأياً كان الباعث على هذا العشق العجيب فإن شعرهم قد صورته ،
ويمكن أن يفسر به قول عبد يغوث بن الحارث :
وأخبر للشرب الكرام مطيقي

وأصنع بسين القمين رداً^(٢٣٢)
وقد يفسر على أنه كان جيش الشعور طروباً ، إذا سمع غناء
القيين شق ردائه إعجاباً^(٢٣٣) وعجب شاعر آخر من فتور الحب
وزواله ، بعد ماشق برقع حبيبته وشقت ردائه فقال :
شقت ردائي يوم (برقة عاجل)

وأمكنني من شقق برقعك السحقا
فما بال هذا الود يفسد بيننا

ومحق جبل الوصل ما بيننا محققاً^(٢٣٤)
وبقي هذا المعتقد إلى ما بعد العصر الجاهلي ، فهذا سحيم عبد
بني الحسحاس يشير إلى شق الرداء والبرقع ، وإن كان يشك في نفعه
قال :

فكم قد شققنا من رداء متبر

ومن برقع عن طرفة غير عانس

تبليك عنها باليقين الصادق^(٢٣٥)
أما إثبات أن العرب رأوا في الشجر والحجر حياة كحياتهم ،
فستدل عليه بالمعتقدات التي حكيت عن حياة العرب قبل الإسلام ،
والذي يظهر لنا في عقائدهم بأجلى مظاهره شغف أهل البادية
بمحكايات مسخ الإنسان حجراً أو شجراً أو حيواناً ، فقليل مثلاً إن
الصفاء والمروة كانا رجلاً وامرأة ، أثما في الكعبة فمسخهما الله تعالى
حجرين^(٢٣٦) ، وهكذا قالوا في أساف ونائلة^(٢٣٧) ، وكذلك قيل إن
العربي لم يأكل الضب لأنه كان يظنه شخصاً إسرائيلياً ثم مسخ^(٢٣٨)

يتبين من هذا أن معتقد المسخ كان منتشراً في شبه الجزيرة العربية
قبل الإسلام ويؤيد ذلك ما قاله المقرئ إن بوادي حضرموت
بالقرب منه على مسيرة يومين إلى نجد قوم يقال لهم ((الصيغر))
يسكنون القفر في أودية ، وفرقة منهم تنقلب ذئاباً ضارية أيام
القحط ، وإذا أراد أن يخرج أحدهم من مسلاخ الذئب إلى هيئة
الإنسان تمرغ بالأرض وإذا به يرجع بشراً سوياً وتعتقد بعض القبائل
إلى يومنا هذا أن قبيلة بني صخر من أولاد جبل رملي يقع قريباً من
مدائن صالح^(٢٣٩) ، وهكذا كثرت المعتقدات حول المسخ فمنهم من
زعم أن المسخ لا يتناسل ولا يلقى ، ومنهم من زعم أنه يلقى
ويتناسل ، حتى جعل الضب والأرانب والكلاب من أولاد تلك
الأمم التي مسخت في هذه الصور^(٢٤٠) ، وكانوا يخاطبون الجبل كما
يخاطب الرجل أخاه ، كما قيل : كان المشركون إذا أرادوا الإفاضة
قالوا : ((أشرق يا ثبير كيما نغير)) وكانت الشمس تشرق من
ناحية جبل ثبير^(٢٤١) ، قال امرؤ القيس :

كان ثبيراً في أفانين ودقة

كـبـير أناس في مجاد مزمل^(٢٤٢)

وإن كان بعيداً توقع قربه^(٢٤٦)، قال بشر بن أبي خازم :

إذا اختلجت عيني أقول لعلها

فتاةً — بني عمرو بها العين تلمع^(٢٤٧)

وقال آخر :

إذا اختلجت عيني تيقنت أنني

أراك وإن كان المزارُ بعيداً

وقال آخر :

إذا اختلجت عيني أقول : لعلها .

لرؤيتها فتاج عيني وتطرف^(٢٤٨)

وهذا المعتقد باقٍ في الناس إلى يومنا هذا وربما كان لدى بعضهم كالقاعدة المطردة . وقصارى القول أن المعتقدات العربية حول مظاهر الحياة المختلفة ، كانت بسبب ما هو موروث ووافد ، فضلاً عن ابتكارها بوحى من العقلية العربية وحياتها المنطقية من وحي البيئة العربية لتصهر هذه الروافد كلها في بوتقة الفكر

العربي الذي أعاد تشكيلها وصياغتها بنسيج متميز يفردها عن غيرها من معتقدات الشعوب والأمم الأخرى .

ولعل الذي مكن لهذه المعتقدات من أن تنبؤ مكانة ما في حياتهم ضعف سلطان العلم الأمر الذي يقوي سلطان الوهم والخرافات ونحن نعلم أن الجهل مصدر خصب لنسج الحكايات الساذجة والخرافات والتخيلات غير المنطقية ، لا سيما إذا اقترنت بخيال واسع ثم خصب كخيال العرب وهكذا كان حسب خيال الشعراء — وهم الأخصب خيالاً — أن يتلقفوا هذه المعتقدات ويوظفوها في أشعارهم لما لها من أثر في تعميق شاعرية النص أو موضوعه . هذا كله فضلاً عن الحقيقة التي أثبتناها آنفاً وهي أن الأمة قبل الإسلام كانت تقول إلى ما توارثته من معتقدات وخرافات وتقيم عليه معتقداتها في أحيان كثيرة لافتقارها إلى العقيدة التي تضع أقدامها على طريق القناعة العقلية والمنطقية التي تنفي الكثير مما توهمه الخيال توهماً ثم عدوه واقعاً لا سبيل إلى تكذيبه .

الهوامش والمصادر

- ١ — روح الاجتماع ، غوستاف لوبون ، ترجمة أحمد فتحى زغلول باشا، ١٤٥
- ٢ — ينظر الحياة العربية من الشعر الجاهلي ، د. أحمد محمد الحوفي ، دار القلم، بيروت ١٩٦٢، ٤٣٤ — ٤٣٥
- ٣ — الآراء والمعتقدات ، غوستاف لوبون ، ترجمة محمد عادل زعيتير ، المطبعة العصرية ، مصر (د.ت)، ١٠ .
- ٤ — ينظر الأساطير والخرافات عند العرب ، د. محمد عبد المعيد خان، دار الخدانة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ٤٦ .
- ٥ — ينظر الحيوان، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٩٤٠، ٣/٤٤٧ .
- ٦ — م. ن ٤٤٧/٣ .
- ٧ — م. ن ١٣٦، ٨/٣ .
- ٨ — ينظر القاموس المحيط، الفيرز آبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ) مطبعة السعادة، بمصر، مادة (جود) ٩ .
- ٩ — المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، د. جواد علي، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٠، ٨/٤٣٤ .
- ١٠ — ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم، د. سامي سعيد الأحمد ، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٨، ٧٠ .
- ١١ — ينظر مروج الذهب ، المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ) مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٦، ٢/١٦٥، وصبح الأعشى ، القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (ت ٨٢١هـ) نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية مؤسسة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٣، ١/٢٩٩ .
- ١٢ — ينظر العمدة ، ابن رشيقي القيرواني، أبو علي الحسن (ت ٤٥٦هـ) تحقيق محمد محي الدين عيسى الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٦٣، ٢/٢٦٢، واللسان ((سنح)).
- ١٣ — ينظر حضارة العرب ، غوستاف لوبون، ترجمة محمد عادل زعيتير، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٦، ١٩٩ .
- ١٤ — ينظر بلوغ الأرب، الألوسي، محمود شكري، تحقيق محمد هبة الأثري،

٣٠- ينظر مجمع الأمثال، الميداني: أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري (٥١٨هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار القلم، بيروت (د. ت)، ٣٨٥/١.

٣١- ديوان عنتره، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، مطبوعات المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٧٠، ٢٦٢-٢٦٣، حرق الجناح: منسول الريش منقطعه. اللحيان: جانباً الوجه. الحلم: المقص الكبير.

٣٢- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٥، ٨٩، الغداف: السابغ الريش وينظر شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، ٤١.

٣٣- مجمع الأمثال ٣٨٣/١

٣٤- الحيوان ٣١٥/٢

٣٥- ديوان علقمة الفحل، تحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب، دار الكتاب العربي، حلب، ١٩٦٩، ٦٧، والبيت في ديوان سلامة بن جندل ٢٥٢.

٣٦- ينظر شعراء أمويون، دراسة وتحقيق، د. نوري حمودي القيسي، مؤسسة دار الكتب للطباعة، جامعة الموصل ١٩٧٦، ٤٣/١.

٣٧- م. ن ٤٥/٢.

٣٨- ينظر ديوان كثير عزة، جمع د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت ١٩٧١، ٣١٦.

٣٩- ينظر مثلاً شعراء أمويون (السمهري العكلي) ١٤٣/١-١٤٤.

٤٠- ديوانه ١٧٢.

٤١- ينظر رموز عالم الحيوان د. سامي سعيد الأحمد ((بحث)) مجلة التراث الشعبي، دار الشؤون الثقافية، العدد الفصلي الثاني، بغداد ١٩٨٩، ٢٢.

٤٢- ينظر لسان العرب، ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ) دار صادر، بيروت ١٩٥٥، ((شول)).

٤٣- العقد الفريد، ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد ابن محمد الأندلسي (ت ٣٢٨هـ) تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الابسياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٧، ٣٤٧/٥-٣٤٨.

٤٤- معجم الشعراء، المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران (ت ٣٨٤هـ) تحقيق عبدالستار أحمد فراج، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٦٠، ١٢٥.

٤٥- الأنوار ومحاسن الأشعار، الشمشاطي: أبو الحسن علي بن محمد العدوي (ت ٣٧٧هـ) تحقيق صالح مهدي العزاوي، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد ١٩٨٧، ١٨٤.

٤٦- الدرر الفاخرة في الأمثال السائرة، حمزة الأصهباني: حمزة بن الحسن (ت

مطبعة دار الكتاب العربي بمصر (د. ت) ٣٠٧/٣.

١٥- ينظر في سبيل المثال ديوان عبيد بن الأبرص ٢-٣، ديوان علقمة الفحل ٦٧، وديوان طرفة بن العبد ٢١٤، وشرح ديوان زهير ٤١، وشرح ديوان كعب ٢٣٨، وشرح ديوان لبيد ١٨٢.

١٦- ديوان عمرو بن قعينة، تحقيق إبراهيم العطية، مطبعة الجمهورية، بغداد، ١٩٧٢، ٣١.

١٧- ديوان المهذلين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ١/٧٠، وينظر شعر أبي ذؤاد الإبادي ق ٣٠١/١٧.

١٨- حماسة البحري، البحري، أبو عبادة الوليد بن عبيد (ت ٣٨٤هـ)، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٢٩، ٢٥٧. وينظر المفضليات، المفضل الضبي، المفضل بن محمد ابن يعلى (ت ١٧٨هـ) تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، ٤١٥.

١٩- شرح ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق د. إحسان عباس، وزارة الإرشاد الكويت، ١٩٦٢، ١٧٢.

٢٠- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك (ت ٦٠٦هـ) تحقيق طاهر أحمد الزاوي وعمود الطناحي، مصر، ١٩٦٣، ١/٨٥.

٢١- ينظر الحيوان ١٣٥/٣

٢٢- ينظر النظم والفأل في موروثنا الأدبي ((بحث))، د. ابتسام مرهون الصفار، مجلة المناهل، الأعداد (٢١-٢٣) وزارة الدولة للشؤون الثقافية المغرب، ١٩٨١، القسم الثالث ١٩١.

٢٣- ينظر الحيوان ٢/٣٢١.

٢٤- ينظر تفاصيلها في الحيوان ٢/٣٦١.

٢٥- ينظر أمية بن أبي الصلت حياته وشعره، دراسة وتحقيق بمجة عبد الغفور الحديشي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٥، ٣٢١-٣٢٣.

٢٦- الأصنام، ابن الكلبي: أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب (ت ٢٠٤هـ) تحقيق أحمد زكي باشا، المطبعة الأميرية بالقاهرة ١١٤، والخبر، ابن حبيب. أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية البغدادي (ت ٢٤٥هـ) تحقيق أيلزة ليخن شتير، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد - الدكن، الهند، ١٩٤٢، ٣١٣.

٢٧- القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ٣١.

٢٨- حياة الحيوان الكبرى، الدميري، أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى (ت ٨٠٨هـ)، المطبعة التجارية، بمصر (د. ت)، ٣٠٩/٢.

٢٩- ينظر الحيوان ٢/٣١٦

٦٣- ينظر المنايع الثقافية في الشعر العربي في عصر صدر الإسلام، العصر الأموي، عباس محمد رضا حسن، رسالة دكتوراه، مطبوعة على الآلة الكاتبة، كلية الآداب جامعة بغداد، ١٩٩١، ٣٣.
٦٦- سورة يس الآية ١٨، وينظر سورة النحل الآية ٤٧، وسورة الأعراف الآية ١٣١.

٦٧- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد (٢٤١هـ) طبعة اسطنبول ١٩٨٢، ٢/ ٢٢٠.

٦٨- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ) تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الكتاب العربي للطباعة، ١٩٦٧، ٧/ ٢٦٦.

٦٩- فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، البكري: أبو عبيد الله، عبد الله بن عبد العزيز (ت ٤٨٧هـ)، تحقيق د. احسان عباس، و د. عبد المجيد عابدين، دار الأمانة مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٩٧١، ٤٨٥.
٧٠- م. ن. ٤٨٥.

٧١- مجمع الأمثال، للميداني ١/ ٣٨١. وينظر دراسات في الشعر الجاهلي ١٦٩.

٧٢- شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة السكري، أبو سعيد الحسن بن الحسين (ت ٢٧٥هـ) نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب القومية، القاهرة ١٩٥٠، ٤.

٧٣- ديوان الأعشى الكبير - ميمون بن قيس، شرح وتعليق د. محمد محمد حسين، المطبعة النموذجية، مصر ١٩٥٠، ١٢٣.

٧٤- ينظر عقائد ما بعد الموت، في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة، نائل حنون عليوي، مطبعة دار السلام، بغداد ١٩٧٨، ١١٢ - ١١٤.

٧٥- ينظر مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الجزء الأول - حضارة وادي الرافدين، الجزء الثاني، حضارة وادي النيل، شركة التجارة والطباعة، بغداد، ١٩٥٥ - ١٩٥٦، ٢/ ٩٩.

٧٦- ينظر الحيوان ٢/ ٢٩٨.

٧٧- عقائد ما بعد الموت ١١٢. وينظر الاسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، د. احمد إسماعيل النعيمي، سينا للنشر القاهرة، ١٩٩٥، ١٩٨.

٧٨- ينظر القروسية في الشعر الجاهلي، د. نوري حمودي القيسي، مطابع دار التضامن، بغداد، ١٩٦٤، ١٢٣.

٧٩- نقائض جرير والفرزدق، ابو عبيدة، معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) تحقيق - يافان، طبع في مدينة ليدن، مطبعة - بريل، ١٩٥٥، ٢/ ٢٣١.

٣٥١هـ- تحقيق عبد المجيد قطامش، دار المعارف بمصر ١٩٧١، ١/ ٢٣٦.
٤٧- الحيوان ١٩٧/ ٤، وينظر الشعر والشعراء، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ) تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٩٨٢، ١/ ٤٦٠.

٤٨- مجمع الأمثال ١/ ٣٥٦.

٤٩- أمية بن أبي الصلت حياته وشعره ١٩٤ - ١٩٥، استراد: رجع الى أمر الله، ليجتها: يذنبها، يتأود: يتمايل، ما يعقد: ما يجعله معوجا، يدخ: يعاني من حمله، الجديد: الليل والنهار.

٥٠- ينظر تاج العروس، الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت ١٢٠٥هـ) منشورات دار مكتب الحياة، (د. ت)، مادة (ثب).

٥١- ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطابع دار المعارف مصر، ١٩٦٤، ١٧٢، الهيكل: الفرس الضخم المرتفع، شبهه بهيكل النصرى، شديد مشك الجنب: شديد مغرز الجذب في الصلب. مقعم المنطق: ممتلئ الجوف.

٥٢- بلوغ الأرب: ٢/ ٣٣٢.

٥٣- ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، مطبعة المجمع العراقي، ١٩٥٥، ٣٢٥/ ٥.

٥٤- ينظر بلوغ الأرب ٢/ ٣٣٢.

٥٥- جامع الأصول من أحاديث الرسول، ابن الاثير، أبي السعادات مبارك ابن محمد (ت ٦٠٦هـ)، بيروت، أحياء التراث العربي ١٩٨٣، ٧/ ٣٩٦.

٥٦- مختصر زاد المعاد، ابن القيم الجوزية، دار العلم للطباعة، بيروت، لبنان (د. ت) ٨٥.

٥٧- صحيح مسلم، مسلم: أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ) تحقيق عبد الله احمد ابو زينة، مطبعة الشعب (د. ت). المجلد الخامس - ٨٤.

٥٨- ينظر مختصر زاد المعاد ٨٥.

٥٩- ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، عماد الدين أبو القداء إسماعيل (ت ٧٧٤هـ) دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠، ١/ ٧٣.

٦٠- ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥/ ٣٣٣.

٥٩- ينظر بلوغ الأرب ٢/ ٣٣٨ - ٣٣٩.

٦٠- بلوغ الأرب ٢/ ٣٣٩.

٦١- م. ن. ٢/ ٣٣٩.

٦٢- التطير والفأل في موروثنا العربي ٣٠٨.

محمد (ت ٤٢٩ هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٥، ٥٥.

١٠٠ — ديوان امرئ القيس ٣٢٢.

١٠١ — ينظر الحيوان ٦ / ٢٢٩، ثمار القلوب ٦٩، والرواية المشهورة ((كلاب الجن))، ينظر شرح القصائد التسع المشهورات للنحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت ٣٣٨ هـ)، تحقيق أحمد خطاب، دار الحرية للطباعة — بغداد، ١٩٧٣، ٢ / ٣١١ — ٦٣٢، والرواية الاثني عشر

((كلاب الحي))، ينظر شرح القصائد العشر للتبريزي ٣٩٤.

١٠٢ — جبهة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، القريشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب ((يرجح أنه من علماء القرن الرابع الهجري)) تحقيق علي البجاوي، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٦٧، ٣٠، الهوير: القهد، الهوجل: القلا المضلة.

١٠٣ — ينظر الحيوان ٦ / ١٦٥ — ٢٢٨.

١٠٤ — شرح ديوان زهير، ٢٦٥، توضيح: تصحيح.

١٠٥ — ديوان جبران العود النميري، تحقيق د. نوري حمودي القيسي، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٢، ٦٠، قاله تعليقاً على بيت الشاعر.

١٠٦ — ديوان طرفة بن العبد، تحقيق علي الجندي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ١٩٥٨، ٤٢، ركوب: الطريق المذلل، وينظر ديوان امرئ القيس ٣٢٥، وديوان الأعشى ٥٩.

١٠٧ — ينظر شرح ديوان الحماسة (للمرزوقي) ١ / ٣٨ — ٣٩.

١٠٨ — ينظر مروج الذهب ٢ / ١٣٥.

١٠٩ — شرح ديوان كعب بن زهير، نسخة مصورة، عن دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٥، ٨.

١١٠ — الحيوان ٦ / ٢٢٠.

١١١ — مروج الذهب ٢ / ١٣٧، وينظر الحيوان ٦ / ٢١٤.

١١٢ — ديوان تأبط شراً وأخباره، جمع وتحقيق وشرح علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٤، ٢٢٦ — ٢٢٧، المخدج: الناقص الخلق المشوه المسوخ، الشواة: جلدة الرأس، الشنان: الأسقية والزقاق الخالقة البالية من الجلد وهي تكون داكنة اللون أقرب إلى السواد.

١١٣ — ينظر ديوان امرئ القيس ٣٣، ديوان عنترة ١٦٨.

١١٤ — ينظر الحيوان ٢ / ٢٣٣.

١١٥ — ينظر م. ٦ / ٢٢٥.

١١٦ — ديوان تأبط شراً وأخباره، ١٦٤، البضع: النكاح، استغول: من

٨٠ — ديوان ذي الأصبع العدواني، جمع وتحقيق عبد الوهاب العدواني، ومحمد نايف الدليمي، مطبعة الجمهور، الموصل ١٩٧٣، ٩٢، الهامة: طائر، وينظر ديوان المهذلين ١ / ١٥٦.

٨١ — ينظر لسان العرب مادة (هام)

٨٢ — شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن (ت ٤٢١ هـ) نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، ٢ / ١٠٥٥.

٨٣ — ينظر هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي، د. عبد الرزاق خليفة محمود دار الشؤون الثقافية العامة بغداد — ٢٠٠١، ٨٨، ٢٠٠١

٨٤ — مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢ / ٢٨٧، ٨٥ — شعراء أمويون ١ / ١٤٨.

٨٦ — ينظر ديوان مجنون ليلى، جمع وتحقيق وشرح عبد الستار أحمد فراج، دار مصر للطباعة، (د. ت)، ٣٠٢، وديوان توبة بن الحمير الحفاجي، تحقيق خليل إبراهيم العطية، مطبعة الارشاد، بغداد ١٩٦٨ ن ٤٨.

٨٧ — شعر سابق بن عبد الله البربري، دراسة وجمع وتحقيق د. بدر أحمد صيف، دار المعرفة، اسكندرية ١٩٨٧، ٨٦.

٨٨ — شعر يزيد بن مفرغ الحميري، تحقيق داود سلوم، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٩٦٨، ١٤٥.

٨٩ — انحر ٣٢٣، بلوغ الأرب ٣ / ١٣١، ٩٠ — انحر ٣٢٣، ينكسب: يضل، وينظر م. ن: ٣٢٤ (أبيات عمرو بن زيد الكلب).

٩١ — ينظر الحيوان ٦ / ٢١٦.

٩٢ — ينظر الإبل في الشعر الجاهلي، د. أنور عليان أبو سليم، دار العلوم للطباعة، الرياض، ١٩٨٣، معجم الفاظ الإبل، الجزء الثاني.

٩٣ — بلوغ الأرب ٢ / ٣١١ ولم يذكر اسم القائل الوجناء: الناقة الشديدة الصلبة وقيل العظيمة الوجنتين.

٩٤ — م. ن ٢ / ٣١١.

٩٥ — ينظر الأسطورة والرمز في الأدب الجاهلي (بحث) ضمن كتاب ((الشعر والمجتمع))، د. عادل جاسم البياتي، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٧٤.

٩٦ — ينظر شياطين الشعراء، د. عبد الرزاق حميدة، مكتبة الأنجلو المصرية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٦، ٥٣.

٩٧ — ديوان الأعشى ٢٢١، شاحردا، مسجل: اسم شيطان الاعشى.

٩٨ — الحيوان ٦ / ٢٢٥.

٩٩ — ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، التعالي: أبو منصور عبد الملك بن

١٣٧ — قس بن ساعدة الإيادي — حياته ، خطبه ، شعره ، أحمد الربيعي

مطبعة النعمان — النجف الأشرف ١٩٧٤ ، ٤٠ — ٤١ .

١٣٨ — بلوغ الأرب ٢ / ٣٠١ .

١٣٩ — هو الورد الطائي .

١٤٠ — لسان العرب ((سلع)) ، وينظر بلوغ الأرب ٢ / ٣٠٢ .

١٤١ — الحيوان ١ / ١٨ ، بلوغ الأرب ٢ / ٣٠٣ .

١٤٢ — الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور ، جورج كونتينو ، ترجمة سليم طه

التكريتي ، وبرهان التكريتي ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ١٩٧٩ ، ٤٢٢ .

١٤٣ — الحيوان ١ / ١٨ .

١٤٤ — ديوان الأعشى ١١٥ .

١٤٥ — الأغاني ، أبو الفرج الأصفهاني ، علي بن الحسين (ت ٣٥٦ هـ) طبعة

الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٥٨ ، ٢٠ / ٣٨٧ .

١٤٦ — ينظر بلوغ الأرب ٢ / ٣٠٣ .

١٤٧ — ديوان الأعشى ١١٥ .

١٤٨ — الآراء والمعتقدات ٣٦ .

١٤٩ — مجمع الأمثال ٢ / ١٥٨ ، العر : قروح تخرج بمشافر الإبل .

١٥٠ — ديوان النابغة الذبياني ٣٧ .

١٥١ — دراسات في الشعر الجاهلي ، د. نوري حودي القيسي ، دار الفكر ،

دمشق ١٩٧٢ ، ٢٠٧ .

١٥٢ — ينظر الحيوان ٢ / ٢ ، عيون الأخبار ، ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن

مسلم (ت ٢٧٦ هـ) المؤسسة المصرية للطباعة ، ١٩٦٣ ، ٩٧ / ٢ ، مروج

الذهب ٢ / ٩٥ .

١٥٣ — أيام العرب قبل الإسلام ، أبو عبيدة ، معمر بن المثنى (ت ٢٠٩ هـ)

دراسة وتحقيق د. عادل جاسم البياي ، مطبعة دار الجاحظ للطباعة والنشر ،

بغداد ، ١٩٧٦ ، ١ / ٢٩٤ .

١٥٤ — ينظر مصر والشرق الأدنى القديم ، د. نجيب ميخائيل إبراهيم ، دار

المعارف بمصر ، ١٩٦٦ ، ٤ / ٢٦٨ .

١٥٥ — ديوان النابغة ١٠٥ ، الأساة : الأطباء ، الكلب : داء يشبه الجنون

يأخذه فيعقر الناس . ١٥٦ — ديوان المتلمس الضيعي ، تحقيق حسن كامل

الصوفي ، معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ٣٠٩ ، وينظر هذا

المعنى في شعر المثقب العبدى ، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، مطبعة

المعارف ، بغداد ١٩٥٦ — ١٦ .

١٥٧ — الحيوان ٢ / ٦ — ٧ — التامور : دم لقلب أو هو كل الدم . وينظر

المفضليات ، ١٧٤ — ١٧٥ .

الغول تلون وتغير .

١١٧ — الحيوان ٦ / ١٧١ .

١١٨ — مروج الذهب ٢ / ١٣٥ .

١١٩ — ينظر م. ن ٢ / ١٣٧ .

١٢٠ — مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت

٨٠٧ هـ) ، مكتبة القدسي ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ ، ١٠ / ١٣٤ ، حسياء

الحيوان الكبرى ٢ / ١٩٣ .

١٢١ — ينظر لسان العرب ((سعل)) .

١٢٢ — الحيوان ٦ / ١٦٠ .

١٢٣ — ينظر حياة الحيوان الكبرى ٢ / ٢١ .

١٢٤ — ينظر م. ن ٢ / ٢٢ .

١٢٥ — الحيوان ٦ / ١٩٧ .

١٢٦ — ينظر م. ن ٦ / ١٩٧ .

١٢٧ — م. ن ٦ / ١٦١ ، حياة الحيوان الكبرى

٢ / ٢١ باختلاف رواية البيت .

١٢٨ — حياة الحيوان الكبرى ٢ / ١٣ .

١٢٩ — ينظر الأساطير والخرافات عند العرب ، د. محمد عبد المعيد خان ، دار

الحدادة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨١ ، ٥٨ .

١٣٠ — الحيوان ٦ / ٣٠ .

١٣١ — الأزمنة والأمكنة ، المرزوقي : أبو علي محمد بن الحسن (ت

٤٢١ هـ) مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، الهند ،

١٣٣٢ هـ ، ١٧٨ .

١٣٢ — م. ن ١٧ — ١٨ .

١٣٣ — ديوان بشر بن خازم ، تحقيق عزة حسن ، دمشق ، وزارة الثقافة

والإرشاد القومي ، ١٩٧٢ ، ١٥٧ ، الدلو : برج من بروج السماء ، الشعرى :

نجم ، أسحم : أسود يريد السحاب الأسود ، الودق : المطر .

١٣٤ — الحيوان ٤ / ٤٦٦ .

١٣٥ — ينظر بلوغ الأرب ٢ / ٣٠٢ ، وينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥ /

٣٤١ .

١٣٦ — أمية بن أبي الصلت حياته وشعره ، ٢١٢ وما بعدها سنة أزمة : سنة

شديدة ، تخيل : تلون ، العضاة : كل شجر البر له شوكة ، نوء النجم : هو أول

سقوط يدركه بالغداة ، الطخورور : السحاب القليل ، الباقر : جماعة البقر ، الطود :

الجيل ، شكر الأذناب : شعر الأذناب ، ترشم : من الرشم ، نشاصه : النشاص :

السحاب المرتفع ، واكف : يسيل منه المطر ، السلع والعشر : ضربان من الشجر .

- ١٥٨- الحيوان ٧/٢، والبيت في ديوان الشاعر ((كلباً... محتمل)) ٨٩.
- وأفانين فؤاد: ضروب نشاطه.
- ١٥٩- ينظر م. ن ٧/٢.
- ١٦٠- الاشتقاق، ابن دريد: أبو بكر محمد أبو الحسن (ت ٣٢١هـ) تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥٨، ١/٢١.
- ١٦١- ينظر أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام، ابن حبيب أبو جعفر محمد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ)، ضمن نواذر المخطوطات (٦م) تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٤، ١٢/٦، ومروج الذهب ٩٥/٢.
- ١٦٢- شعر عبد الله بن الزبير الأسدي، جمع وتحقيق، د. يحيى الجبوري، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٧٤، ٦١.
- ١٦٣- شعر الكميت بن زيد الأسدي، جمع وتحقيق، د. داود سلوم، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٩٦٩، ٨١/١.
- ١٦٤- ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، تحقيق، د. محمد يوسف نجم، دار صادر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٨، ١٢، السحاب: ضرب من الثياب ومن الخلي جميعاً.
- ١٦٥- ينظر أيام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة، ٢٧٣/١.
- ١٦٦- ديوان عمرو بن معد يكرب الزبيدي، صنعه هاشم الطعان، مطبعة الجمهورية، ١٩٧٠، ١٨٩.
- ١٦٧- ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٣٣/٥.
- ١٦٨- ينظر عيون الأخبار ١١٣/٢، واللسان (قلت)، صبح الأعشى ١/٤٠٦، بلوغ الأرب ٣١٧/٢.
- ١٦٩- ديوان بشر بن أبي خازم ٨٨، وينظر ديوان الخطيبة، تحقيق نعمان أمين طه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٨، ١٠٥.
- ١٧٠- ينظر صبح الأعشى ٤٠٦/١.
- ١٧١- ينظر بلوغ الأرب ٣١٧/٢.
- ١٧٢- م. ن ٣١٧/٢، الشعثاني، شعث وشعث، ابنا معاوية بن ذهل بن ثعلبة، عن أبي عبيد البكري في شرح أمالي القاضي، خيت: المظمن من الأرض.
- ١٧٣- م. ن ٣١٨/٢، الكشح ما بين الحاصرة إلى الضلع الخلف، والكشح المضيم: المنظم اللطيف.
- ١٧٤- م. ن ٣١٨/٢، والبيت مما أخل به شعر الكميت المجموع.
- ١٧٥- ينظر الحياة العربية من الشعر الجاهلي، ٤٩٨.
- ١٧٦- البخلاء، الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٢٥هـ)، تحقيق
- طه الحاجري، دار المعارف بمصر (د. ت)، ١١١، والبيتان غير منسوبين فيه..
- ١٧٧- ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم، د. سامي سعيد الأحمد، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨، ٧٢.
- ١٧٨- ديوان الأعشى ٩.
- ١٧٩- الغرلة: القلفة وهي الجلدة في رأس الإحليل قبل الختان.
- ١٨٠- بلوغ الأرب ٣٣١/٢.
- ١٨١- ديوانه ٢٨٠.
- ١٨٢- ينظر لسان العرب ((ختن)).
- ١٨٣- ينظر بلوغ الأرب ٣٣٦/٢.
- ١٨٤- ديوان النابغة، ٤٥.
- ١٨٥- بلوغ الأرب ٣٠٥/٢.
- ١٨٦- م. ن ٣٠٥/٢.
- ١٨٧- شرح ديوان جميل بثينة، إبراهيم جزيني، دار الكاتب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٦٨، ١٢١.
- ١٨٨- ديوان امرئ القيس، ١٢٨، بوهة: البسومة العظيمة تضرب للرجل الذي لا خير فيه ولا عقل، عقبته: شعره الذي ولد فيه، يريد أنه لا يتنظف، الأحسب: هي صهوة تضرب إلى الحمرة، وهي مدمومة عند العرب، المرسعة: المعاذة، كان الرجل من جهلة العرب يعقد سراً مرسعاً معاذة مخافة أن يموت أو يصيبه بلاء، وأقوله يجعل في كفه كعبها، يريد أنه يتداوى ويتعوذ بكعب الأرنب حذر الموت والعطب.
- ١٨٩- بلوغ الأرب ٣١٩/٢.
- ١٩٠- حماسة البحري ١٣٩، الحازي الخبير بالأموال والمراد هنا الطبيب الحاذق. معفرس: غالب.
- ١٩١- بلوغ الأرب ٣١٩/٢.
- ١٩٢- م. ن ٣٢٥/٢.
- ١٩٣- بلوغ الأرب ٣٢٥/٢، السمرة: من شجر الطلح، وحيطها شيء يسيل من السعر كدم الغزال.
- ١٩٤- م. ن ٣٢٥/٢.
- ١٩٥- لسان العرب ((نفر)).
- ١٩٦- تاريخ العرب قبل الإسلام ٣٤٤/٥.
- ١٩٧- ينظر الحيوان ٣٥٨/٦، صبح الأعشى ٤٠٨/١.
- ١٩٨- بلوغ الأرب ٣١٥/٢.
- ١٩٩- ديوان عروة بن الورد، تحقيق عبد المعين الملوحي، وزارة الثقافة

- ١٥٨- الحيوان ٧/٢، والبيت في ديوان الشاعر ((كلباً... محتمل)) ٨٩.
- وأفانين فؤاد: ضروب نشاطه.
- ١٥٩- ينظر م. ن ٧/٢.
- ١٦٠- الاشتقاق، ابن دريد: أبو بكر محمد أبو الحسن (ت ٣٢١هـ) تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥٨، ١/٢١.
- ١٦١- ينظر أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام، ابن حبيب أبو جعفر محمد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ)، ضمن نواذر المخطوطات (٦م) تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٤، ١٢/٦، ومروج الذهب ٩٥/٢.
- ١٦٢- شعر عبد الله بن الزبير الأسدي، جمع وتحقيق، د. يحيى الجبوري، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٧٤، ٦١.
- ١٦٣- شعر الكميت بن زيد الأسدي، جمع وتحقيق، د. داود سلوم، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٩٦٩، ٨١/١.
- ١٦٤- ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، تحقيق، د. محمد يوسف نجم، دار صادر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٨، ١٢، السحاب: ضرب من الثياب ومن الخلي جميعاً.
- ١٦٥- ينظر أيام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة، ٢٧٣/١.
- ١٦٦- ديوان عمرو بن معد يكرب الزبيدي، صنعه هاشم الطعان، مطبعة الجمهورية، ١٩٧٠، ١٨٩.
- ١٦٧- ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٣٣/٥.
- ١٦٨- ينظر عيون الأخبار ١١٣/٢، واللسان (قلت)، صبح الأعشى ١/٤٠٦، بلوغ الأرب ٣١٧/٢.
- ١٦٩- ديوان بشر بن أبي خازم ٨٨، وينظر ديوان الخطيبة، تحقيق نعمان أمين طه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٨، ١٠٥.
- ١٧٠- ينظر صبح الأعشى ٤٠٦/١.
- ١٧١- ينظر بلوغ الأرب ٣١٧/٢.
- ١٧٢- م. ن ٣١٧/٢، الشعثاني، شعث وشعث، ابنا معاوية بن ذهل بن ثعلبة، عن أبي عبيد البكري في شرح أمالي القاضي، خيت: المظمن من الأرض.
- ١٧٣- م. ن ٣١٨/٢، الكشح ما بين الحاصرة إلى الضلع الخلف، والكشح المضيم: المنظم اللطيف.
- ١٧٤- م. ن ٣١٨/٢، والبيت مما أخل به شعر الكميت المجموع.
- ١٧٥- ينظر الحياة العربية من الشعر الجاهلي، ٤٩٨.
- ١٧٦- البخلاء، الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٢٥هـ)، تحقيق

- والإرشاد القومي، دمشق ١٩٦٦، ٩٥، احب : من حيا يحيو، ولوع: كذب،
عشرت: النفاق عشر مرات لكي لا تضربه حتى خير.
- ٢٠٠- بلوغ الأرب ٣١٥/٢
- ٢٠١- النملة: قرحة وفي القاموس النملة: بشرة تخرج في الجسد بالتهاب واحتراق ويرم مكانها يسيراً ويدب إلى موضع آخر كالنملة.
- ٢٠٢- ينظر بلوغ الأرب ٣٢٩/٢
- ٢٠٣- ينظر بلوغ الأرب ٣٢٨-٣٢٩
- ٢٠٤- م. ن. ٣١٦/٢
- ٢٠٥- الحياة العربية من الشعر الجاهلي ٥٠١
- ٢٠٦- صبح الأعشى ٤٠٥/١
- ٢٠٧- م. ن. ٤٠٥/١
- ٢٠٨- بلوغ الأرب ٣١٦/٢
- ٢٠٩- الشعر والشعراء ٤٦٠/١
- ٢١٠- أمية بن أبي الصلت، حياته وشعره ١٨٦
- ٢١١- صبح الأعشى ٤٠٧/١، وينظر بلوغ الأرب ٣١٨/٢
- ٢١٢- ديوان طرفة بن العبد ٥٧، الإشر: تخزين في الأسنان.
- ٢١٣- م. ن. ١١، إياة الشمس: ضوءها وشعاعها، أسف: ذر عليه، الكدم: العض، الإثمد: الكحل.
- ٢١٤- ينظر الأساطير والخرافات عند العرب، ٦١.
- ٢١٥- الغصن الذهبي، دراسة في السحر الدين، جيمس فريزر، ترجمة د. أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٧١، ٣٩٨/١
- ٢١٦- عجائب المخلوقات، القزويني، زكريا بن محمود (ت ٧٨٢هـ) مطبعة مصطفى البابي الحلبي ٢٣١، ١٩٥٦
- ٢١٧- مجمع الأمثال ٢/٢٥٢، أساس البلاغة، الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ) مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة ١٩٢٢، (رقم)، لسان العرب (رقم).
- ٢١٨- أساس البلاغة، والقاموس مادة (رقم).
- ٢١٩- لسان العرب، مادة (رقم).
- ٢٢٠- بلوغ الأرب ٣١٧/٢
- ٢٢١- أخبار مكة، الأزرق، أبو الوليد محمد بن عبد الله (ت ٢٥٠هـ) تحقيق رشدي الصالح ملحق، دار الثقافة، مكة المكرمة، ١٩٦٥، ٧٣ عن الأساطير والخرافات ١٠٨.
- ٢٢٢- حياة الحيوان الكبرى ٥٨
- ٢٢٣- ينظر أخبار مكة ٧١
- ٢٢٤- ينظر الأساطير والخرافات ٥٩
- ٢٢٥- ينظر الحيوان ٢٣/٤
- ٢٢٦- ينظر معجم البلدان، ياقوت الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ)، دار صادر- دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٦، ٢/٧٣
- ٢٢٧- ديوانه ٢٥ باختلاف الرواية فنجد في الديوان لفظة (أبان) بدل ثبير.
- ٢٢٨- ينظر الأساطير والخرافات عند العرب ٦٠
- ٢٢٩- ينظر بلوغ الأرب ٣٢٢/٢
- ٢٣٠- ينظر خزنة الأدب، البغدادي، عبد القاسم بن عمر (ت ١٠٩٣هـ) تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٧، ٣١٨/١
- ٢٣١- المفضليات ١٥٦/١
- ٢٣٢- ينظر الحياة العربية من الشعر الجاهلي ٤٩٧
- ٢٣٣- بلوغ الأرب ٣٢٣/٢، السحق: الرقيق.
- ٢٣٤- ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق عبد العزيز الميمني، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٥٠، ١٦
- ٢٣٥- بلوغ الأرب ٣٢١/٢
- ٢٣٦- م. ن. ٣٢١/٢
- ٢٣٧- لسان العرب مادة (سلى)، وينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥/٣٣٩
- ٢٣٨- لسان العرب مادة (سلى).
- ٢٣٩- م. ن. مادة (سلى).
- ٢٤٠- ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥/٣٣٩
- ٢٤١- ينظر بلوغ الأرب ٣٢٠/٢
- ٢٤٢- م. ن. ٣٢٠/٢ الامدلال: الاسترخاء والفتور.
- ٢٤٣- م. ن. ٣٢٠/٢
- ٢٤٤- ديوان كثير عزة ١٧٦
- ٢٤٥- شرح ديوان جميل بنية ٨٩
- ٢٤٦- بلوغ الأرب ٣٢١/٢
- ٢٤٧- ديوانه ١١٨، اختلجت: اضطربت، ولعت: بمعنى اختلجت.
- ٢٤٨- بلوغ الأرب ٣٢١/٢



ديوان أبي الفتح البستي

النسخة الكاملة -

القسم الرابع

تحقيق: شاكر العاشور

(من الطويل)

١- إذا أنا لم أمدد إلى بركم يدي

ولم تتشوف نحو معروفكم نفسي

٢- وكنت كمثلي، ثم جسمي كجسمكم

فلم اغتدي عبداً لمن هو من جنسي

[٣٩٣]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤١.

والبيتان (٢-٣) وحدهما في يتيمة الدهر ٣٣٠/٤ وزهر الآداب ٣٩٨.

والثالث وحده في التمثيل والمحاضرة ٢٣٠.

(من الطويل)

١- فديتك يا روح المكارم كلها

بأنفس ما عندي من الروح والنفس

٢- حيث ومن بعد الكسوف تبلغ

يضيء به الآفاق للبدر والشمس

[قافية السين]

[٣٩١]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤١.

(من مجزوء الكامل)

١- أولى الذخائر بالسيا

...سة، والحماية والحراسة

٢- غمر الفقى، فهو النها

...ية في الثبـاهة والثفاـة

٣- فحذار من تعطيله

إن كنت من أهل الكياسة

٤- وارضى الخمول مع السلا

...مة، فالبلاء مع الرئاسة

[٣٩٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤١.

٣- فلا تعتقد للحبس غمًا ووحشة

فاؤل كون المرء في أضيق الحبس

[٣٩٤]

التخريج:

هماني (ج) والمطبوع ٤١ وأحسن ما سمعت ١٥٨ والتذكرة
السعدية ٣٩٧/١، والمنظم ٧٣/٧ والكشكول ٢٣١/٢
وروضات الجنات ٤٦١ وبرد الأكباد ١٠٦. وقد أخلت هما
(ع).

(من مخلص البسيط)

١- إذا خدمت الملوك فالبس

من التواقسي أعز ملبس

٢- وادخل عليهم وأنت أعمى

واخرج، إذا ما خرجت، أحرص

[٣٩٥]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٢ والفتح الوهي ٢١٥/١ ويثيمة
الدهر ٣٢٦/٤ وثمار القلوب ١٤٦ وتاريخ البيهقي ٢٢٣. م ٨٣ ص ٣١٧.
والبيت الثالث وحده في ثمار القلوب أيضاً ٢٥١.

(من الوافر)

١- ألم تر ما أتاه أبو علي

وكنت أراه ذا عقل وكيس

٢- عصى السلطان، فابتدرت إليه

رجال يقلعون أبا قبيس

٣- وصير طوس معلقة، فاضحت

عليه طوس أشام من طويس

[٣٩٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٢.

(من مخلص البسيط)

١- قام، وفي الكف منه كأس

حياة نفس، نظام أنس

٢- أشبه شيء بها هواء

فاض عليه شعاع شمس

[٣٩٧]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٢ وأحسن ما سمعت ٤٣.

(من الخفيف)

١- باني إخوة ترخلت عنهم

فترخلت عن سرور وأنس

٢- فارقوني، فارقوني، فاذكوا

شغل الوجد في خواطر نفسي

[٣٩٨]

التخريج:

هي في (ع). والبيان (١-٢) وحدهما في (ح) والمطبوع ٤٢،
ورحلة ابن معصوم المدني/ القسم الثاني (مجلة المورد -
م ٨٣ ص ٣١٧).

(من الطويل)

١- يقولون: لو عاشرتنا، ووصلتنا

وهيات أين القوم مني، ومن جنسي

٢- وكيف وصالي فرقة فرق بينهم

وبسني كفرق الجن من فرق الأنس

٣- [فيو حشني الهزل الذي فيه أنسهم

ويوحشهم جدي، وفيه مدى أنسي]

[٣٩٩]

التخريج:

إنفرد الأصل بهذه القطعة، ولم نجد لها تخریجا.

(من السريع)

التخريج:

في يده غصنٌ من الآس

٢- لا تنسَ عهدي، في الهوى، قالياً
فلستُ بالقالي، ولا الناسي
٣- قد ذبتُ من حبك، حتى لقد

٢- لا تنسَ عهدي، في الهوى، قالياً
فلستُ بالقالي، ولا الناسي
٣- قد ذبتُ من حبك، حتى لقد

خشيتُ أن أخفى عن الناس

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٢ وبيمة الدهر ٣١٢/٤ والثاني
وحده، من غير عزو، في التمثيل والمحاضرة ١٦٩.

(من الرمل)

١- يا فقيده المثل، لا فينا، ولكن

في كرام الناس، خير الناس، ناسٌ

٢- أنت عين الجود نصّاً وقياساً

وبيان الحق نصّ وقياسٌ

التخريج:

هي في (ج) والمطبوع ٤٢-٤٣. وهي عدا (٢) في (ع).

(من الطويل)

١- رضيتُ بمكتوب القضاء علي راسي

وليسَ على الرّاضي المُفوّض من بّاس

٢- فلا تعدلوني إن عريتُ من الغنى

ويؤاتُ رحلي بين فقرٍ وإفلاس

٣- فلو كنتُ أدري أين رزقي طلبتهُ

ولكنّه علم طواه عن الناس

٤- ولو نسي الله العباد دَعْوتهُ

ليذكرني، لكنّه ليس بالناسي

٥- فليس سوى التفويض للمرء حيلة

يعللُ منها بالرجاء وبالياس

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٣ والاقباس من القرآن الكريم
١٣٩/١، والكشكول ٣١٦/٢. والثاني وحده في ديوان الأدب
(ق ٣٢ ب).

(من البسيط)

١- يا أكثرَ الناس إحساناً إلى الناس

وأحسنَ الناس إغضاءً عن الناسي

٢- نسيْتُ عهدك، والنسيان مُغتفرٌ

فاغفر، فأولُ ناسٍ أولُ الناس

[٤٠٤]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٤٣ وذيل الروضتين ٨٨. وقد أخلت هما (ع).

(من الخفيف)

١- مُبْدِعٌ فِي شَمَائِلِ الْمَجْدِ فَضْلاً

مَا اهْتَدَيْنَا لِأَخْذِهِ وَاقْتَبَسْنَا

٢- فَهُوَ فَظٌ بِالْمَالِ وَقَدْ نَدَا

وَجَوَادٌ بِالْعَفْوِ فِي وَقْتِ بَاسَةٍ

[٤٠٥]

التخريج:

الشطران في (ج) والمطبوع ٤٣.

وهما للأمر أبي الفضل الميكالي في الفتح الوهي ٨/٢.

وقد اخلت هما (ع).

(من الرجز)

١- لَا تَعْصِيَنَّ شَمْسَ الْعَلَى قَابُوسَا

٢- فَمَنْ غَصَى قَابُوسَ لَا قَى بوسَا

[٤٠٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٣ والحماسة الشجرية ٩٣٩/٢.

(من الطويل)

١- وَقَالُوا: فَقَظْمٌ قَدْرَةٌ وَمَحَلَّةٌ

فَإِنْ أَبَا الْخَطَّابِ شَيْخٌ لَهُ نَفْسُ

٢- فَقُلْتُ: لَهُ نَفْسٌ، وَلَكِنْ سَخِيفَةٌ

وَنَحْنُ عَلَى أَمْثَالِهِمْ، أَبْدَأُ، نَفْسُو

[٤٠٧]

التخريج:

أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع.

ولم نجد لها تخریجاً.

(من مجزوء الكامل)

١- [هَاتُوا الشِّقَاءَ مِنَ الْكُؤُوسِ

وَاشْرَبُوا بِهَا غُلْلَ النَّفُوسِ]

٢- [وَتَمَتَّعُوا مَا اسْطَعْتُمْ

وَاسْتَبَدُّوا نَغْمًا بِيُوسِ]

٣- [وَدَعُوا التَّيْمَنَ وَالتَّشَا...

وَمَ بِالسُّعُودِ، وَبِالنُّحُوسِ]

[٤٠٨]

التخريج:

أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع، ولم نجد لها تخریجاً.

(من الطويل)

١- [إِذَا ضَاقَ صَدْرِي عَنْ مَعَاشِرٍ، مَا لَهُمْ

خَلَاقٌ، وَلَا خُلُقٌ، وَلَمْ يُخْلَقُوا إِنْسَا]

٢- [خَلَوْتُ بِنَفْسٍ حُرَّةٍ، إِنْ دَعَوْتُهَا

أَجَابَتْ، وَإِنْ حَرَّكْتُهَا سَاقَطَتْ أَنْسَا]

٣- [وَلَا أَنْسَ إِلَّا بِأَنْفَرَادٍ وَخَلْوَةٍ

إِذَا لَمْ تَجِدْ لِلْأَنْسِ نَوْعًا، وَلَا جِنْسَا]

٤- [وَمَنْ يَحُلُّ يَفْرَغُ حُسَّهُ، وَرَأَيْتُهُ

يُخْرِجُ مَا يَرُوي، وَيَذْكُرُ مَا يَنْسَى]

[٤٠٩]

التخريج:

هو له في يتيمة الدَّهْر ٣٢٩/٤. وقد أخل به الأصل و(ج)

والمطبوع.

(من الكامل)

١- [فِي النَّاسِ مَنْ تَجَنَّبَتْهُ تَنْجِيسُ

أَبْدَأُ، كَمَا تَدْرِيسُهُ تَدْلِيسُ]

[٤١٠]

التخريج:

أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع، ولم نجد لها تخریجاً.

(من مجزوء الكامل)

(من الخفيف)

- ١- [لِي سَيِّدَ أَمِنَ الْعَفَا ...
ة، وَإِنْ أَمْلُوهُ غَبْرُوسَةً]
٢- [جِرَائُهُ لَا يَشْتَكُو ...
نَ أَذَى زَمَانِهِمْ، وَبِـُـوسَةٍ]
٣- [عَشِقَ الْأَنُوسَةَ وَالْقُدَى
وَالْحُرُّ مَنْ عَشِقَ الْأَنُوسَةَ]
٤- [عَشِقَ الْحَرَارَةَ لِلرُّطُو...
بَةِ، وَالْبُرُودَةَ لِلْيُوسَةِ]
[٤١١]

- ١- [إِنْ إِخْوَانُنَا الْأُولَى سَيَقُونَا
حَيْثُ دَارَتْ، مِنَ السَّرُورِ، الْكُؤُوسُ]
٢- [شَرِبُوا صَفْوَةَ الزَّمَانِ، وَأَبْقُوا
رَقْعًا تَقْشُرُهُ مِنْهُ النُّفُوسُ]
٣- [وَكُذَّاءُ عَادَةِ الزَّمَانِ، وَكُلُّ
بِـُـوسَةٍ تَصَارِفُهُ مُوسَى، مَدُوسُ]
٤- [فَلِقُومِ، إِذَا اعْتَبَرْتَ، سَعُودَ
وَلِقُومِ، إِذَا اعْتَبَرْتَ، لُحُوسُ]
[٤١٤]

التخريج:

التخريج:

أَخْلَ بِهَمَا الْأَصْلُ وَ(ج) وَالْمَطْبُوعُ، وَلَمْ نَجِدْ لِهَمَا تَخْرِيجًا.
(من السريع)

أَخْلَ بِهَمَا الْأَصْلُ وَ(ج) وَالْمَطْبُوعُ،
وَلَمْ نَجِدْ لِهَمَا تَخْرِيجًا.

(من السريع)

- ١- [تَنْفَسَ الصُّبْحُ، فَيَا نَفْسِي
قُمْ هَاتِيهَا أَضْوَى مِنَ الشَّمْسِ]
٢- [فِي عَالَمِ الْكُفِّ، وَأَنْوَارُهَا
مُنْبَثَّةٌ فِي عَالَمِ التَّقْوَى]
[٤١٢]
١- [مَا أَقْبَحَ الْوَحْشَةَ بِالْأَنْسِ
وَاحِجُوجَ الْأَنْسِ إِلَى الْأَنْسِ]
٢- [لِلْمَرْءِ مَا يَمْلِكُ مِنْ يَوْمِهِ
إِنْ غَدَا، فِي الْبَعْدِ، كَالْأَمْسِ]
[٤١٥]

التخريج:

التخريج:

أَخْلَ بِهَمَا الْأَصْلُ وَ(ج) وَالْمَطْبُوعُ، وَلَمْ نَجِدْ لِهَمَا تَخْرِيجًا.
(من الوافر)

أَخْلَ بِهَمَا الْأَصْلُ وَ(ج) وَالْمَطْبُوعُ،
وَلَمْ نَجِدْ لَهَا تَخْرِيجًا.

(من الكامل)

- ١- [وَمَتَى اخْتَلَسَتْ مَسْرَّةُ بَاخٍ
أَسْبَابُهُ وَسُرُورُهُ خَلَسَ]
٢- [رَكَضَ الزَّمَانُ كَأَنَّهُ فَرَسٌ
جَارَاهُ، فِي مِيدَانِهِ، فَرَسُ]
٣- [فَكَأَنَّ وَرْدَ هَارِنَا صَنَرٌ
وَكَأَنَّ أَوَّلَ لَيْلِنَا غَلَسُ]
[٤١٣]
١- [صَدِيقِي لِي بِفَقْحَتِهِ يُوَاسِي
وَيَحْلِقُ شَارِبِيهِ بِالْمَوَاسِي]
٢- [إِذَا مَا جَنَّتْهُ فِي جَوْفِ بَيْتٍ
(فَابِـُـوسَةً) فَبُـُـوسَةٌ * فَهُوَ فَاسُ]
[٤١٣]
التخريج:
هي له في الدر الفريد ٢١٥/٤.
وقد أَخْلَ بِهَمَا الْأَصْلُ وَ(ج) وَالْمَطْبُوعُ.

[٤١٦]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لهما تخريجا.

٤- [فلم أرَ مثلَ الشكرِ جنةَ غارس

ولم أرَ مثلَ الصبرِ جنةَ لا بـس]

[٤١٩]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لها تخريجا.

(من الخفيف)

١- [إن موسى لا يُرتجى لنعيم

نرتجيه، ولا لتفريج بـس]

٢- [طبع موسى مُخالِفَ طبع موسى

خلق الله دفنَ موسى بموس]

[٤١٧]

التخريج:

هما له في روض الأخبار ٩٠.

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

١- [عذلوني على احتجاجي، وقالوا

نفسَتِ نفسُهُ بما عاون أنس]

٢- [فتراضيتُهُم بِقَدْرِ جَلِي

واضح، ما عليه ظلمة بُس]

٣- [ما احتجاجي، إلا لأحجب عن نفسي...

...سي، وعن أنفُس الوري، شر نفسي]

(من الكامل)

[٤٢٠]

١- [سبحان مَنْ خَلَقَ الفلَازَ بعزّة

والناس مُستَغنونَ عن أَجْناسِهِ]

هي عدا (٢) له في روح الرّوح (ق ٩١).

وقد أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

٢- [فأذلّ أنفاس الهواء، وكلّ ذي

نفس، فمُضطرٌّ إلى أنفاسِهِ]

[٤١٨]

التخريج:

هي له في الدرّ الفريد ٢١٨/٤.

والبيت الرابع وحده في التمثيل والمحاضرة ١٢٧ وزهر الآداب ٢٧٠.

(من الطويل)

١- [قَمَ هاتِها، حمراءُ تُصـ...

يَغ من تورّدها، الكـوس]

٢- [فتخالّها، وهي البدو...

رُكائِلُهنّ، هي الشـموس]

٣- [ذخرُ الجوس فربُع وحـ...

شيتنا بها، أبـدا، مـجوس]

٤- [مثلُ الحريقِ توقّـدا

لكنه الماءُ المـسوس]

٥- [عذراءُ يضحكُ من تبسـ...

مها دجي الليل العـسوس]

١- [تصفّحتُ آيām الزّمان بفكرة

مقابسُها، في الضّوء، فوق المقابس]

٢- [فصادفتُها ما بينَ أبلج مُشرق

ضحوكِ ثنـايـة، وأغبرَ عابس]

٣- [وروّأتُ في أولى الضرائبِ باللقى

لعيش لهُ لذنّ، وآخرَ يابس]

[قافية الشين]

٦- [ودع الألى قالوا بأن...]

سعود أكوسها لثوس

[٤٢٤]

٧- [لو لم تكن ترب النفوس...]

س، لما أحـبـتـها النفوس

التخريج:

٨- [ولذاك ثمهر بالعقو...]

ل، لأنـهـا نـعم العـروس

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٣-٤٤.

(من الوافر)

[٤٢١]

١- ضللت عن المقاصد في معاشي

التخريج:

وآيسني الزمان من انتعاشي

أخل به الأصل و(ج) والمطبوع،

٢- وذاك لأنني، أبداً، مُسلقى

ولم نجد له تخریجا.

بأحوال تحل ربيط جاشي

(من الوافر)

٣- وأفكار تميز بنات قلبي

١- [إذا أنفاسه وزدت علينا

وأسفار يقض لها فراشي

٤- ألا مقوى أحط به رحالي

حسبناهن من أنفاس فاس

[٤٢٢]

وأرفأ فيه رثاً من معاشي

التخريج:

٥- ألا حرّ، إذا ما انحصر ريشي

أخل به الأصل و(ج) والمطبوع،

أزججه لثمير الرّياش

٦- فمن يك من معاش في ضياح

ولم نجد له تخریجا.

فإني من معاشي في معاش

(من الرمل)

[٤٢٥]

١- [يا أبا العباس، ما باللعب بأس

التخريج:

إشرب الكاس، فقد طال المكاس]

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤.

[٤٢٣]

التخريج:

١- كنت فيما مضى أفدي بنانا

هما له في يتيمة الدهر ٣٢٣/٤.

هي وشي لوجه تنقش تنقش

وقد أخل بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

٢- فانا، اليوم، أستجير بكف

(من الكامل)

تنقش الشوك من عوارض تنقش

١- [يا من عقدت به الرجاء، فلم يكن

[٤٢٦]

لي فيه لطاف، ولا إناس]

التخريج:

٢- [إن كان قد جرح المطامع عفتي

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤.

فوزاء ذاك الجرح بناس ياسو]

(من البسيط)

١- يا مَنْ جفا، إذ رأى في ظاهري خللاً

وانقضَّ عنيَّ أو غادَ، وأوباشُ

٢- لا تياسن من المرضى، وإن ضعفوا

فلن يفوقهم الإنعاش إن عاشوا

[٤٢٧]

التخريج:

هما في يتيمة الدَّهر ٣١٩/٤ ومعاهد التنصيص ٢٢٣/٣.

وقد أحلَّ بهما الأصل (ج) والمطبوع.

(من مجزوء الخفيف)

١- [لا تفكر في أن يرا...]

في دهرٍ، فلم يرش]

٢- [أنت عيش سالم، فأل...]

ك إن عشت أنتعش]

[٤٢٨]

التخريج:

أحلَّ به الأصل (ج) والمطبوع،

ولم نجد له تخریجاً.

(من الكامل)

١- [نفسى فداؤك يا كيان أسرتي]

إن كنت تنقش مثل صورة تنقش]

[قافية الضاد]

[٤٣٢]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤-٤٥ ويتيمة الدَّهر ٣٢٨/٤.

(من الكامل)

١- مَنْ مَبْلَغُ الأَشْوارِ عَنِّي أَنِّي

ما دامَ بي طَرَقٌ وعِرْقٌ يَنْبُـسُ

٢- أَفْئِهُمُ ضَرًّا، لَأَنِّي ضَدُّهُمُ

والضَّدُّ لِلضَّدِّ الْمُنَافِسُ يَنْبُـسُ

[قافية الضاد]

[٤٢٩]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤ وطبقات السبكي ١٠٩/٤.

(من الطويل)

١- رميتك عن حُكم القضاء بنظرة

ومالي عن حُكم القضاء مَنَاصُ

٣- وإذا رأوني مُقبلاً فليعلموا

أني، بـوجه الودِّ، عنهم مُعرضٌ

[٤٣٣]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٥.

(من الوافر)

١- هذ قالوا: العزلُ للأُمراء حيضٌ

لحاة الله من حيضٍ بـحيضٍ

٢- فإن يك هكذا، فأبو عليّ

من اللاتي ينسن من المحيض

[٤٣٤]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٥ والتذكرة السعدية ٣٩٨/١.

(من الكامل)

١- إحذر صديقك إن تغير، إله

ضدّ يُصيب الحرَّ حين يُعارض

٢- فالخمر يُمنع ذوقها ونسيمها

فإذا استحالت، فهي خُلّ حامضٌ

[٤٣٥]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٥.

والأبيات (٣-١) في يتيمة الذهر ٣٣٠/٤

(من مجزوء الرمل)

١- بين مَنْ يُعطي، ومَنْ يأ...

خذ، في التقدير، عَرَضُ

٢- فيدُ المُعطي سماءٌ

ويدُ الآخر أرضٌ

٣- وعلى الآخذ أن يشـ...

كـر، إن الشكر فرضٌ

٤- وأخسُّ الورد ما يكـ...

سرعُ فيه، بـعرض

[٤٣٦]

التخريج:

أخلّ هما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الخفيف)

١- [قل لمن يعتدي عليّ بجهلٍ

ما لجهلٍ عندي سـوى الإعراض]

٢- [لا تعني للنقص في، فإني

ناقصُ المال، كاملُ الأعراض]

[٤٣٧]

التخريج:

أخلّ هما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الطويل)

١- [إذا مرضت يوماً، برأيي، عصابةٌ

فلم يرعوا الحقُّ الذي هو أفضـ]

٢- [فودُّك طبعٌ واحدٌ، مُحصنُ القوى

وما هو طبعٌ واحدٌ ليس يمرضُ]

[٤٣٨]

التخريج:

أخلّ هما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

(من الطويل)

١- [غدا وجهُ هذا اليوم أبلغُ مبيضا

بطشُ أعاد الوجة، من أرضنا، غصنا]

٢- [وثليح يُحاكي، بارفضاض قطاعه

ضبيرٌ سحابٌ قد تفتت، وارفضنا]

۳۔ [يَخُونُ أَمْوَالَهُ، صَوْنًا لِسُودَدِهِ

وَلَمْ يَصْنَعْ عَرَضَهُ مَنْ يَخُنْ عَرَضَهُ]

[441]

التخريج:

أُخِلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

١- [أنظر إلى الفيل، ترى جلده

أورق، والأعظم مـ مِيْضَةٌ]

٢- [كأنما أعظمه فضة

وجلدُهُ من خَبَثِ الفِضَّةِ]

[६६४]

التخريج:

هــا له في يتيمة الذَّهر ٣٢٨/٤ وثمار القلوب ٢٨.

في كتاب أخطئه، أو قريظي [مؤلفه] وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من السريع)

۱۔ [یا قومُ اَرعونی اَسْمَاعِکُمْ

حَقِّي أَوْدِي وَاجِبَ الْفَرْضِ]

٢۔ [أشهد، حقاً، أن سلطانكم

ليس بـ ظِلِّ الله في الأرض]

[६६४]

التخريج:

أَخْلَّ بِهُمَا الْأَصْلَ وَ(ج) وَالْمَطْبُوعَ، وَلَمْ يَجِدْ لِهَاجِرَتِهِمَا تَخْرِيجًا.

(من الطويل)

۱- [عليُّ بها كالثَّار، نار شبيبة

لَتُظْهِرَ مَنْ أَنَسَى الَّذِي هُوَ غَامِضٌ]

۲- [وَضَعُ نَارَ إِبْرَاهِيمَ عَنِّي جَانِبًا

فإن مُداماً، طبعها البرد، حامضٌ

[٤٤٤]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لهما تخريجا.

(من الكامل)

١- [ما زلت أسأل، والعجائبُ جمة]

لقبيك، جولا كاذمضي، أو مضي]

٢- [وأجيب لي فيك الدعاء بلحظة]

لم تشف لي وجدا، كبرق أو مضاً]

[قافية الظاء]^(١)

[٤٤٥]

التخريج:

هما في (ع).

والبيت الثاني وحده في الأصل و(ج) والمطبوع ٤٥.

(من السريع)

التخريج:

١- [يا جعفر الكاتب، يا من له]

بـ لاغة تزكو، ولفظ وخط]

٢- أفهام أهل العلم إن قسّتها

دوائر، فهمك فيها لفظ

[٤٤٦]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الوافر)

١- [فديتك، يا ابن خطاب، بنفسي]

وزمطي، لا الوسيط، بل الوسيط]

٢- [فلولا أنت لم أوسم بفضل]

ولولا الخط ما وجد البسيط]

[٤٤٧]

التخريج:

هي له في مخطوطة روح الروح (ق ٤٣).

والبيتان (٣ و ١) وحدهما في مخطوطة ملح الملح (ق ٨٨-٨٩).

وقد أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١- [لنا صاحب فيه المختات وأبنة]

يقول بأنني مولع ()]

٢- [له أسهم في الإنفعال صواب]

وأسهمه، في الفعل، جد خواط]

٣- [فسحقاً له من كاذب متزيد]

وشيخ () * يستجيب لواط]

[قافية الظاء]*

[٤٤٨]



التخريج:

(من السريع)

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الكامل)

١- [بيت يسير به الرواة، ولا يني]

في نشره الراورن والحفاظ]

٢- [حسن الفتي نفس فضاء حرة]

وندى، وبأس متقى، وحفاظ]

[٤٤٩]

التخريج:

هما له في المتجمل ٢٤. وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الخفيف)

١- [بأي لفظك البديع الذي خر...]

ت سجوداً، لحسنه، الألفاظ]

٢- [ومعانيك، إنهن وفاء]

وسـ خاء، ونجدة، وحفاظ]

[٤٥٠]

التخريج:

هو له في التمثيل والمحاضرة ١٢٧.

وقد أخل به الأصل (ج) والمطبوع.

(من السريع)

١- [ظل الفتي ينفع من دونه]

وماله في ظله حـ ظ

[قافية العين]

[٤٥١]

التخريج:

هو في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٥.

(من الكامل)

١- إذا كنت متخذاً صاحباً

فلا تتخذ كثر السجع

٢- فإن حل أرضاً نوى غيرها

وإن سر يوماً بـ وصل، فجع

[٤٥٥]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) وحدها والمطبوع ٤٦.

والبيتان (٤ و ٢) وحدهما في زهر الآداب ٣٩٨.

والرابع وحده في التمثيل والمحاضرة ٢٣٥.

(من الطويل)

١- أقول، وروعي للفراق مـرغ

وفي الحد سـ سـ ل للفراق دـ فـ غ

٢- لن صدغ الدهر المشتت جـ مـ نـ ا

فللدهر حكم للجـ مـ و ع صدغ

٣- وإني لأرجو أن يعود زماننا

بخير، فمن بعد الشتاء ربيع

٤- وللجـ مـ من بعد الرجوع استقامة

وللشمس من بعد الغروب طلوع

(من الكامل)

١- يا شيبتي دومي، ولا تترخلي

وتبقى أتي بـ وصلك مولع

٢- قد كنت أجزع من حلولك مرة

واليوم، من خوف الترحل، أجزع

[٤٥٣]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦ والذكرة السعدية ٣٩٨/١.

[٤٥٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦ وبيتمة الدهر ٣٢٠/٤ ووفيات الأعيان ٣٧٧/٣ ومعاهد التنصيص ٣٦١/١ وشذرات الذهب ١٥٩/٣ والكشكول ٢٤١/٢.

(من المتقارب)

١- تَحْمَلُ أَخَاكَ عَلَى مَا بِهِ

لما في استقامته مَطْمَعُ

٢- فَأَلَى لَهُ خُلُقٌ وَاحِدٌ

وفيه طَبَاعَةُ الْأَرْبَعِ

[٤٥٧]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦-٤٧.

(من البسيط)

١- سَفُّ السُّوقِ، وَنَفْخُ الْبُوقِ مَا اجْتَمَعَا

لِوَاحِدٍ، مُذْهِبِ الْأَيَّامِ، مَعَا

٢- فَاسْعَدَ بَأَيَّهْمَا، مَا شَتَّ، وَاسْعَ لَهُ

وَدَغٌ سِوَاهُ وَقَلَمٌ دَوْنُهُ الطَّمْعَا

[٤٥٨]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧ والتذكرة السعدية ٣٩٩/١.

(من البسيط)

١- لَا تَحْرِمَنَّ كَرِيحًا، مَا اسْتَطَعْتَ، وَلَا

تَقْسِرِ التَّجَاحَ لَيْمًا طَبَعُهُ طَبَعُ

٢- إِنَّ الْكِرَامَ إِذَا مَا مَسَّهُمْ سَقَبٌ

صَالُوا صِيَالًا لِنَامِ النَّاسِ إِنْ شَبِعُوا

[٤٥٩]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧.

(من الكامل)

١- يَا مَنْ يُشَاوِرُ فِي الْأُمُورِ قَهْمَهُ

نُصْحَاؤُهُ، نَصَحَ الزَّمَانُ وَأَسْمَعَا

٢- فَاقْبَلْ إشاراتِ الزَّمَانِ، فَإِنَّهُ

نَعَمَ الْمُؤَذَّبُ وَالْمُشِيرُ لَنْ وَعَى

[٤٦٠]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧.

(من الخفيف)

١- مَنْ شَفِيعِي إِلَى الْبَرِيعِ الْبَدِيعِ

فَلْعَلِي أَحْمُو شَنِيعَ صَنِيعِي

٢- وَلْعَلِي أَحْظَى بِعَفْوٍ سَرِيعِ

نَاعَسِي مِنْ عَشَارِ جَدِّ ضَرِيعِ

٣- يَا قَرِيعَ الزَّمَانِ مِنْ كُلِّ تَدْبِ

أَعْفِنِي مِنْ مَضَاضَةِ الثَّقَرِيعِ

*[٤٦١]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧ وبيتمة الدهر ٣٢٠/٤ وخاص

الخاص ٤٢ و١٩٧ والكشكول ٣٥٦/١.

والبيتان (١-٢) وحدهما في الإيجاز والإعجاز ٩٤.

(من الطويل)

١- أَخْ لِي زَكِيُّ النَّفْسِ وَالْأَصْلِ وَالطَّبْعِ

يَحْلُلُ مَجْلَ الْعَيْنِ مِنِّي، وَالسَّمْعِ

٢- تَمَسَّكَتُ مِنْهُ، إِذْ بَلَوْتُ إِخْءَاءَهُ

عَلَى حَالَتِي خَفَضَ النَّوَائِبِ، وَالرَّفْعِ

٣- بِأَوْعَظَ مِنْ عَقْلِي، وَأَنْسَ مِنْ هَوَى

وَأَرْفَقَ مِنْ طَبْعِ، وَأَنْفَعَ مِنْ شَرْعِ

[٤٦٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧.

(من الكامل)

١- يا مَنْ يُخاطَبُ قَوْمَهُ، ليقودَهُمْ

بخطابِهِ نحو الأسدِّ الأنفع

٢- قلْ ما تقولْ لهمْ بوزن عقولهمْ

وبوزن عقلك، ما يقالْ لك، اسمع

[٤٦٣]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٤٧-٤٨.

وقد أحلتَ بهما (ع).

(من مجزوء الكامل)

١- يا قومُ إني جائعٌ

والجوعُ من إحدى الفجائعِ

٢- ولعلني فيما مضى

قد كنتُ أشيعُ ألفَ جائعٍ

[٤٦٤]

هما في (ج) والمطبوع ٤٨،

وأحلتَ بهما (ع).

(من السريع)

١- مَنْ كَانَ فِي الْحَشْرِ لَهُ شَافِعٌ

فليس لي في الحشرِ من شافعٍ

٢- غير النبيِّ السَّيِّدِ المصطفىِّ

ثم اعنقْ—ادي مذهبَ الشافعيِّ

[٤٦٥]

التخريج:

أخلَّ بها الأصلُ و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تحريجاً.

(من الخفيف)

١- أَيُّهَا الطَّامِعُونَ فِي مُلْكِ رِقِّي

ليس مثلي يكونُ رِقَّ الطَّماعَةِ

٢- فَكُلُوا مَا جَمَعْتُمْ، إِنَّ خَيْرَ

من طعامِ الطَّعامِ، موتُ الجماعةِ

٣- كَمْ تَعَزَّزْتُ بِالْقِنَاعَةِ لَمَّا

ذَلَّ قَوْمٌ، نَضَوْا قِنَاعَ الْقِنَاعَةِ

٤- كَمْ تَدَبَّرْتُ، وَافْتَكَرْتُ، فَالْفِي...

سُئِلَ سَوَالُ الرُّجَالِ عَيْنَ الْوَضَاعَةِ

٥- [إِنْ تَكُنْ خِدْمَةُ الصَّنَاعَةِ تُغْنِي

ذَا غِنَاءٍ، فَقَدْ خَدَمْتُ الصَّنَاعَةَ]

٦- [أَوْ يَفْزُقْ دُخْ بَارِعٍ بَارِ تَفَاعٍ

فَارُونِي، سَوَايَ، صَنَوِ الْبِرَاعَةِ]

٧- [لِي شَفِيعِي مِنَ الْفَضَائِلِ قَاضٍ

أَنْ يَكُونَ التَّجَاحُ شَفِيعَ الشَّفَاعَةِ]

٨- [فَعَلَامٌ اسْتَكَانَنِي لِأَنَاسٍ

يَمْتَرِي ذُرُّ ضَرَعِهِمْ بِسَالِ الضَّرَاعَةِ]

٩- [مَنْ رَأَى، رَأَى الْبَلَاغَةَ.....]

١٠- [لَيْسَ فِي النَّظْمِ مَا أَقُولُ، وَفِي النَّسَمِ...

ثَر، إِذَا مَا اسْتَشْرَتْ عَدْلًا، بِشَاعَةِ]

١١- [سُنَّةُ الْمُفْلَقِينَ فِي ذَا، وَهَذَا

سُنَّةٌ أَوَّلًا، فَفِكْرَةُ سَاعَةِ]

١٢- [قَدْ غَدَايَ غُطَارْدَ، فَاشْتَرَكْنَا

أَنَا وَالْقَهْمُ وَالْحِجَى فِي الرُّضَاعَةِ]

١٣- [كَمْ بَلِيغٌ يُوَدُّ لَوْ بَعَثَ فِيهِ

قَدْرَ فِتْرٍ، وَاعْتَصَمْتُ، بِالْفِتْرِ، بِأَعَةِ]

١٤- [طَاعَتِي لِلْعَلِيِّ كَفَتْنِي أَنْ أَلْ...

لَزِمَ نَفْسِي، لَغَيْرِ نَفْسِي، طَاعَةِ]

[٤٦٦]

١- [سقى الله أيام الكهولة، إنني

التخريج:

أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخریجا.

عليها، الى أقصى مدى العمر، جازع]

٢- [ليالي لي، من أول الشيب إذ بدا

(من الوافر)

وباقى شبابي، نازع ومنازع]

٣- [إذا عن ناه للثهي فاطعته

١- [وزير لا يفيق من الرقاعة

تصدى، فناداه من اللهو شافع]

٤- [غدا صفوها شوبا، وريقثها قذى

يولى، ثم يصرف بعد ساعة]

وما بعدها إلا المنيّة واقع]

٢- [إذا أهل الرشي صاروا إليه

فأحظى القوم، أكثرهم بضاعة]

[٤٦٩]

التخريج:

أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخریجا.

٣- [ولا رحم تقرّبهم إليه

سوى الوزق الصّاح، ولا الصّاعة]

٤- [وليس بمنكر ذا الفعل منه

(من مجزوء الكامل)

لأن الشخ فر من المجاعة]

١- [شوقي الى الشيخ الإمام..

[٤٦٧]

التخريج:

أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخریجا.

م، وعزّ مجلسه الرقيع]

٢- [شوق الفقيير الى الغنى

والمحجلين الى الربيع]

٣- [يامن غدا متفرّدا

(من البسيط)

بالفضل، والكرم الواسع]

٤- [ومضّيع المال الثقي...

من بـ...، كلّما أمّلته نبعاً]

س، وحافظ العرض المتبع]

٢- [لم تخل جارحة لي من ندى، وكذا

لم تخل جارحة من شكر ما صنعا]

٥- [أنا مجرم، فأمر غلا ...

٣- [يعطي، ويمنع دهري أن يحملني

لأن، الى عفوي، شفيعي]

عـ... فلله ما أعطى، وما منعا]

[٤٧٠]

التخريج:

[٤٦٨]

التخريج:

أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخریجا.

هما له في يتيمة الذهر ٣١٤/٤.

والبيت الثاني وحده له في التمثيل والمحاضرة ١٨٣ وزهر الآداب

٨٦٥.

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

(من الكامل)

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

١- [إقبل مشورة ناصح نفاع]

(من الطويل)

وتلق ما يهدي بسمع واع]

١- [صنائك يا بكار فاش، فلا ترم]

٢- [لا تعتد إلا رئيساً فاضلاً]

إن الكيان أطب للأرجاع]

مؤارة فاش، في البرية، ذائع]

٢- [صنان إذا ضمخت بالمسك مسكة]

تري المسك فيه ضائعاً، غير ضائع]

[٤٧١]

[٤٧٤]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

التخريج:

ولم نجد لها تخريجاً.

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

(من الطويل)

ولم نجد لهما تخريجاً.

(من الكامل)

١- [رجائي طمان بيا بك، فاسقه]

١- [يا من أراه لبح في طيرانه]

فإني نبت قد توليت زرعاً]

أخطر بيا لك، إن أردت، وقوعاً]

٢- [وقد كان جدّي عاثراً، فتعشّته]

٢- [وإذا مكّرت وكدت، فاعلم أنّه]

فلا تدع الأيام يقصّدن صرعاً]

ليس القضا لما تريد مطيعاً]

٣- [إذا ما بنيت الأمر فارفع بناءه]

ولا ترع أصلاً ثابتاً، وارفع فرعاً]

[٤٧٥]

[٤٧٢]

التخريج:

التخريج:

هما له في يتيمة الدهر ٣٢٣/٤.

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

ولم نجد لهما تخريجاً.

(من الطويل)

(من الطويل)

١- [ومن عجب أي لغري شافع]

١- [كفى بي شرعاً أن أجدّ عداوة]

لديك، وب فقر إلى ألف شافع]

بشيء أرى في غيره متوسّعاً]

٢- [ولكن أحرار الرجال، وإن جفوا]

٢- [والأصادي من أعادي، ترثصا]

فشيئهم أن يسمحوا بالمنافع]

به غرة، أو فيه للصالح موضعاً]

[٤٧٦]

[٤٧٣]

التخريج:

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

هما له في الأنيس في غرر التجنيس ٤٦٢.

ولم نجد لها تخريجاً.

والبيت الثاني وحده في مخطوطة لمح الملح (ق ٩٠).

(من الطويل)

[٤٧٩]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لهما تخريجا.

(من الكامل)

١- [أوصيك في نظم الكلام بخمسة

إن كنت، للداعي النصيح، مطيعا]

٢- [لا تغفلن سبب الكلام، ونظمة

والكيف، والكَم، والمكان جميعا]

[قافية العين]

[٤٨٠]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٨ وبيتة الدُهر ٣٠٩/٤.

والبيتان (١ و٤) وحدهما في معاهد التنصيص ٢١٦/٣.

(من الخفيف)

١- ربّ يوم للعيش فيه رِفَاعُ

ولكأس السُرور فيه مَسَاعُ

٢- قد فرغنا له من البثّ والشك...

سوى، وما للكؤوس فيه فراغُ

٣- عند حُرْلَةٍ قلاتد في الأعن

ناق من جواهر الأيادي تُصاغُ

٤- بيتنا للبخور غيمٌ، وللماء...

ورد طشّ، وللغوالي رِغَاغُ

[قافية الفاء]

[٤٨١]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٨.

والأبيات (١-٢ و٤-٥) في طبقات ابن الصلاح (ق ١٧٢).

١- [أبا التنصير قولاً من أخ لك مُسمع

يشك ما يخفي حشاه، لتسمعا]

٢- [إذا صرّف الله الأذى عنك، لم تجذ

صروف الليالي، في جفائي، مطمعا]

٣- [ولما اعتللت، اعتلّ حسّي وفكري

وأصبح روحي، بالفراق، مَرُوعا]

٤- [فلا زلت في حرز يكُنك ظلّه

وعزّ، وإقبال تحوُّرهما معا]

[٤٧٧]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

١- [حلفت بمن أصارك للمعالي

وللكرم المُنيع خير راع]

٢- [لأنت، وإن أنست بطول هجري

أشدّ عناية بي من طباعي]

[٤٧٨]

التخريج:

البيتان (١-٢) وحدهما له في مخطوطة روح الروح (ق ١٩٣).

وقد أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١- [أقول، وقد زُمت ركائبك للنوى

وأصبح روحي، بالفراق، مَرُوعا]

٢- [وقد أرسلت عيني دموعا، فأوجبت

على مقلتي أن لا تذوق هجوعا]

٣- [نامل دموعي، فهي روحي ومُهْجُقي

وأنسي، وصبري، قد جعلن دموعا]

٢- وكذلك ثالثها لضعف آخرها

جذر، وهذا في الدلالة، كاف

[٤٨٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع).

وقد أخلّ بهما المطبوع.

(من الخفيف)

١- أين قلبي سباه من بذر تسم

تم بـ الثغر، أم لحني وحتفي

٢- صاد قلبي، وزاد وجدي، وذاد الـ...

روح عن مهجتي، وسهد طربي

[٤٨٧]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٩ والتذكرة السعدية ٤٠٠/١.

(من الكامل)

١- إن كنت تطلب رتبة الأشراف

فعليك بالإحسان والإنصاف

٢- وإذا اعتدى خلّ عليك، فخلّه

والدهر، فهو له مكاف كاف

[٤٨٨]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٠ والفتح الوهي ٣٥٧/١.

والبيت الأول فقط في دمية القصر ٢٠٦/٢.

(من الكامل)

١- خلف بن أحمد الأخلاف

أرى بسؤدده على الأسلاف

٢- خلف بن أحمد في الحقيقة، واحد

لكنه موف على الآلاف

٣- أضحي لآل البيت، أعلام الهدى

مثل النبي لآل عبيد مناف

[٤٨٩]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٠ وحامسة الظرفاء ٢١١/٢.

والبيتان (٣ و١) وحدثهما في نفحة اليمن ٢٠٤.

و(٢-٣) في يتيمة الدهر ٣١٢/٤ والتمثيل والحاضرة ١٦٢

وخاص الخاص ٦٨ ومعاهد التنصيص ١٤٥/٣.

والثالث وحده في زهر الآداب ٧٢٠.

(من الطويل)

١- أغث أيها الشيخ الوزير، فإني

ذهبت بما قـدد كنت منه أخاف

٢- غزلت ولم أعجز، ولم أـد خانقاً

وذلك لإنصاف الوزير خلاف

٣- حذفت وغيري مثبت في مكانه

كأنني نون الجمع حين تُضاف

[٤٩٠]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٠ ويتيمة الدهر ٣٣١/٤ والتذكرة

السعدية ٤١٢/١.

(من الطويل)

١- توقّ خلافاً إن سمحت بموعـد

لتسلم من هجو الوري، وتعاي

٢- فلو أثمر الصّصاف من بعد نوره

وإيراقه، مالمـ قبـوه خلافاً

[٤٩١]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٠.

(من المقارب)

١- لمولاي عندي اباد تجل

وتكثر عن صفة الواصف

٢- فلا يقدحني بما لا اطيع...

من شـ كـ معروفه الآنف

٣- فذمة شكري مشغولة

بـ عهدته إحسانه السالف

[٤٩٢]

التخريج:

هي في (ع) وبتيمة الذهر ٣٢٤/٤.

والبيتان (١ و ٣) في (ج) والمطبوع ٥٠.

(من البسيط)

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١.

(من البسيط)

١- لا تغبن ولا تحذعك بارقة

من ذي خداع، يرى نسواً والظافا

٢- فلو فليت جميع الناس قاطبة

١- إن الوزير أبي عسري، فأوردني

من بعد مظل طويل متعب، نطفا

٢- أجرى برسمي عشرينئة أمما

وسامني، مع عسري، ثية قذا

[٤٩٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١.

(من المقارب)

(من الكامل)

١- عفاف الفقى خير أوصافه

وحذ العفاف الرضا بـ الكفاف

٢- فكن راضياً بكفاف المعاش

لتحظى برتبة فضل العفاف

[٤٩٧]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١.

١- يا من يشافهه التصيح بنصح

لم أنت متبع لنصح مشافه

٢- كم ذا التغفل في زمان آخرق

يجني على عقاله وظرافه

٣- شافه زمالك مسعداً، ومقاربا

لعسى يرق مشافه لمشافه

(من المتقارب)

[٥٠٠]

١- إذا قبض الله أمراً، دنت

عليك مَسافة أطرافه

٢- وإن يقض بالفسر في مطلب

فمن لك، يوماً، ياسـ عافه

[٤٩٨]

التخريج:

هي، عدا (٣) في (ج) والمطبوع ٥٢،

وعدا (٥) في (ع).

(من مجزوء الكامل)

١- ظفر بن عبد الله * أكـ ..

رُم من يُصافيه المصافي

٢- حُرِّي في لصديقه

بـ عهوده، والحُرُ وافي

٣- [وإذا ظمئت فعندة

شرب من الإنصاف صاف]

٤- لكنني أشكو نواه ..

فوخزة وخز الأشـافي

٥- شكوى وقيد، ما لغتـ ...

سوى لقياء شاف

٦- فليرغ ثابت عهده

كبلائر عزعة التجافي

٧- وليسق غرس وفائه

وصفائه سقي الظراف

٨- وليتبع البر القديـ ...

م بصقور بر كالسلاف

٩- إن القوادم بالخوا ...

في، والقصاصد بالقواافي

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١ وبيتة الذهر ٣٣٠/٤ وبرد

الأكباد (ضمن خمس رسائل) ١٠٣ وثمار القلوب ٣ ولفقه اللغة وسر

العربية ٣١-٤١.

وهما، من غير عزو، في تحسين القبيح وتقييح الحسن ٢٨.

وقد نسبهما العبدلكاني في حماسة الظرفاء ٢١٦/٢ الى أبي منصور

النعالي، وهما لأن النعالي نفسه يُصرّخ، في أغلب مُصنّفاته، بأنهما

للبيّتي أبي الفتح.

(من البسيط)

١- لا تُنكرن إذا اهديت لحوكم من

علومك الغر، أو آدابك الثقا

٢- فقيم الباغ قد يُهدي لما لكـ

برسم خدمته، من باغـ التحفا

[٤٩٩]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٢.

(من الطويل)

١- نصحتك لا تصحب سوى كل فاضل

خليق السجايا بالتعفف والظرف

٢- ولا تعتمد غير الكرام، فسواحد

من الناس، إن حصلت، خير من الألف

٣- وأشفق على هذا الزمان ومـره

فإن زمان المرء أضلّع من خلف*

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٢.

والبيت الثاني وحده في التمثيل والمحاضرة ٢٦٧.

[٥٠١]

(من السريع)

١- قل لأبي التضر، الذي ليس لي

سودده بين الأنام، اختلاف

٢- أثمر بما أوركنت للمجتني

وكن لنا فيه خلاف الخلاف

[٥٠٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٢-٥٣.

(من البسيط)

١- قل للذي خص بالحسن أبا حسن

واختاره، حين ولأه، وكلفه

٢- ما اخترت إلا مهيناً، عاجزاً، صلفاً

إن حال في أمره خلق فكل، فهو

[٥٠٣]

التخريج:

هي جميعاً في (ع).

والبيتان (١ و ٣) فقط في الأصل و(ج) والمطبوع ٥٣.

(من البسيط)

١- يا من يلوم على ظمي بخلته

حسبي من الدهر خل، مثله، وكفى

٢- [إذا تقيب عني عيل مصطبري

وضاق جسمي، ودمعي كالتدى وكفا]

٣- خل ظريف، أديب لا نظير له

إني أخاف على ودي له، وكفا

[٥٠٤]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٣.

(من الرجز)

١- ولي أخ مستظرف

أصبح ظرف الظرف

٢- إن قلت صر في صر في

يقول رذ في رذ في

[٥٠٥]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٥٣.

ونسباً إلى أبي الفضل الميكالي في الفتح الوهي ٤٨/٢، ومعاهد

التنصيص ٢٢٤/٣.

وقد أخلت بهما (ع).

(من الرجز)

١- لنا صديق إن رأى

مُهَفْهَفًا لَاطَفًا

٢- وإن يكن في دهرنا

ذو (.....)، فهو

[٥٠٦]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٣.

والبيتان (١-٢) فقط في يتيمة الدهر ٣٢٣/٤ وزهر الآداب

٣٧٣.

(من المتقارب)

١- فديتك عز الصديق الصدوق

وقل الصفي، الحفي، الوفي

٢- ولي رغبة فيك، إما وفيت

فهل راغب أنت في أن تفني؟

٣- وأرعى ذمامك ما دمت حياً

ولا أستحيل، ولا أنتقي

٢- [فلا زمتُ بيتي، ولا طففتُ]

(من البسيط)

بـعذرٍ، هو الألفُ الأُطرفُ]

١- [لا تُرجُ من مَلِكٍ قصداً ومعدلةً]

٣- [عطارُ دُنجمي، ولا شك أن]

ولا تُلَمُّه إذا ما آثرَ السُرفا]

عطارُ دُ، في بيته، أشرف]

٢- [فالملك لو لم يكن في سوسه سرف]

[٥١٣]

يُنافِرُ القصد، لم يستكمل الشرفا]

٣- [والأمهات التي تغدوك، ما شرفت]

التخريج:

هو له في التمثيل والمخاضة ٢٤٨ وديوان الأدب (ق ٦٩ ب).

وقد أخل به الأصل و(ج) والمطبوع.

لكونها وسطاً، بل كونها طرفاً]

[٥١٦]

(من البسيط)

التخريج:

١- [لا غرو إن لم نجد في الدهر مخترفاً]

هما، من غير غزو، في الأنيس في غرر التحنيس ٤٣١.

فقد أتينا بعد الشيب والخرف]

وقد أخل بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من المتقارب)

[٥١٤]

التخريج:

١- [أبا التنصر صبراً، فليس الزمان]

هي له في التذكرة السعدية ٣٩٩/١.

زمان البراعة والفلسفة]

٢- [عسى الله يطلع نجم العلوم]

والأبيات (١-٢ و٤) في الاقتباس من القرآن الكريم ٥١

ولا يبرزق الحب والفلسفة]

وقد أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

[٥١٧]

التخريج:

١- [إذا خدَمَ السلطان قومَ ليشرفوا]

بـه، وينالوا كل ما يُتشوف]

أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع،

٢- [خدمتُ إلهي، واعتصمتُ بحبله]

ولم نجد لها تخريجاً.

ليعصمني من شر ما أتخوف]

(من المتقارب)

٣- [ويكرمني بالعلم، والحلم، والثقي]

١- [نصحتك لا تغترز من عدو]

ويؤتيني ما ليس يقنى ويتلف]

بيشّر، إذا كنت جزلاً حصيماً]

٤- [وخدمة من يولي السلاطين ملكهم]

٢- [فلن يستحيل، بجهد الجهود]

ويروعه منهم، أجل وأشرف]

عدو تليد، صديقاً طريفاً]

[٥١٥]

٣- [وهل يستحيل برفق الرفيق]

التخريج:

وغنّف العنيف، شتاءً مضيافاً]

أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع، ولم نجد لها تخريجاً.

التخريج:

هي له في الفتح الوهي ٣٧٧/١-٣٧٨.
والتاسع وحده في المتشابه ٢٧.
وقد أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من البسيط)

١- [مَنْ كَانَ يَبْغِي غُلُوَ الذِّكْرِ، وَالشَّرْفَا

أَوْ يَرْتَجِي عَطْفَ دَهْرٍ قَدْ نَبَا وَجَفَا]

٢- [أَوْ كَانَ يَطْلُبُ، عِنْدَ اللَّهِ، مَنْزِلَةً

بَسِيلَةً، قُرْبَ الْأَبْرَارِ وَالزُّلْفَا]

٣- [أَوْ كَانَ يَطْلُبُ دِينًا، يَسْتَقِيمُ بِهِ

وَلَا يَرَى عَوْجًا فِيهِ، وَلَا جَنْفَا]

٤- [أَوْ كَانَ يَنْشُدُ، مِمَّا فَاتَهُ، خَلْفًا

فَلْيَخْدِمِ الْمَلِكَ الْعَدْلَ الرُّضَى، خَلْفًا]

٥- [الْوَارِثَ الْعَدْلَ وَالْعَلِيَاءَ مِنْ سَلَفٍ

حَسَنُوا لِعَالِيَهُمْ فِي وَجْهِ مَنْ سَلَفَا]

٦- [الْمُؤَثَّرَ الْقَصْدَ فِي أَنْحَاءِ سُودِدِهِ

فَإِنْ أَرَادَ عَطَاءً، آثَرَ السَّرْفَا]

٧- [إِذَا التَّوَى جَانِبَ وَلَى حُكُومَتَهُ

سَيْفًا، إِذَا مَا اقْتَضَى حَقًّا لَهُ انْتَصَفَا]

٨- [وَالسَّيْفُ أَبْلَغُ لِلْأَعْنَاقِ مَوْعِظَةً

كَمْ مِنْ صَلِيفٍ حَمَاهُ حَذَّةُ الصِّلْفَا]

٩- [وَأِنْ بَدَأَ كَلَفٌ فِي وَجْهِ مَكْرُمَةٍ

جَلَى، بَلَا كَلَفٍ، عَنْ وَجْهِهَا الْكَكْلَفَا]

١٠- [رِضَاءُ يَصْرِفُ عَمَّنْ يَسْتَجِيرُ بِهِ

صَرَفَ الزُّمَانَ، إِذَا مَا نَابَهُ صَرَفَا]

١١- [إِذَا اقْشَعَرَ زَمَانٌ مِنْ جَدْوَيْتِهِ

رَوَى الثَّدْيَ، وَكَفَى جَوْذَلُهُ، وَكَفَا]

١٢- [بَسْخَطُهُ يَدْعُ الْأَفْلَاكَ خَسَانَةً

وَالشَّمْسَ حَانِثَةً، وَالتَّبَدَّرَ مُنْكَسِفَا]

١٣- [يَرَى التَّوَقُّفَ فِي يَوْمِي نَدَى وَوَعَى

وَصَمًا، فَإِنْ عَنْ رَأْيٍ مُشْكِلٍ، وَقَفَا]

١٤- [لِلَّهِ نَصُوبٌ ضَيِّلٌ فِي أَنْامِلِهِ

أَعَادَ حَظِّي سَمِينًا، بَعْدَمَا نَحَفَا]

١٥- [يُهَيِّنُ أَمْوَالَهُ، كَيْ يَسْتَفِيدَ بِهَا

عِزًّا، يُؤْتَلُ فِي أَعْقَابِهِ الشَّرْفَا]

١٦- [وَالْمَرْءَ لِلزُّمِ فِي أَمْوَالِهِ هَدَفٌ

إِنْ لَمْ يَكُنْ مَالُهُ، مِنْ دُونِهِ، الْمَدَفَا]

١٧- [لَا يَلْحَقُ الْوَاصِفُ الْمُطْرِي مَعَانِيَهُ

وَإِنْ يَكُنْ سَابِقًا فِي كُلِّ مَا وَصَفَا]

التخريج:

الآيات (١٣-١٥ و ١٧-١٩) له في الفتح الوهي ٥٥/٢.

وقد أخل بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١- [بِنَفْسِي آيَاتٍ مُوَاضٍ سَوَالِفُ

لَهَا أَوْجَةٌ مَحْبُوبَةٌ، وَسَوَالِفُ]

٢- [مَضَّتْ فَقَضَتْ: أَنَّ الْعِزَّاءَ يُخَالِفُ

وَأَنْ غَرِيمًا لِلْغَرَامِ يُحَالِفُ]

٣- [ثُرَانِي أَرَى فِي غَابِرِ الدَّهْرِ بَعْدَهَا

نِظَائِرَهَا، وَالدَّهْرُ سَلِمَ مُلَاطِفُ]

٤- [فِيحْنُو عَلَى نَفْسِي لِدَهْرِي عَاطِفُ

وَيَدْنُو لِأَنْسِي، بَعْدَ شَيْءٍ، مُعَاطِفُ]

٥- [أَسْرَحُ طَرَفِي فِي هَوَاهُ، وَتَغْتَدِي

بِمَجَاهِلِ آمَالِي، وَهَنْ مَعَارِفُ]

٦- [سَقَى اللَّهُ أَحْرَارًا بِهَا، وَتَرَقَّرَتْ

غَوَادٍ عَلَيْهِمْ، حُرَّةً، وَغَوَاطِفُ]

٧- [وخصَّ إمامَ الفضل منهم بأنعم]

إذا مرَّ منها سـالفٌ، كرَّ آنفُ]

٨- [فكمَّ شيعتُ منها عليَّ عوارفُ]

ثنائي على تلك العوارفِ وارفُ]

٩- [وكمَّ غررٍ من برِّه، ولطائفُ]

ثنائي على تلك اللطائفِ طائفُ]

١٠- [إلى الله أشكو أن يبني وبيتهُ]

تنائفُ أرض، بعدهنَّ تائفُ]

١١- [على أئني من فكره في حدائقُ]

لها حُللٌ موشِيَّةٌ، وزخارفُ]

١٢- [والأحفظُ فكراً، وإنَّ حالَ بيننا]

وبين تلاقينا نوى مُتقارِفُ]

١٣- [أبا القاسم استبعدت وذبي بنالد]

تلاهُ، بـلامٍ، لبرِّكَ طارفُ*]

١٤- [وأضعفتُ شكري، حين ضاعفتُ أنعماً]

وقد يُضعِفُ الثبَّتُ الثرى المُتعلِّقُ حُرِّقُ]

١٥- [أتاني كتابٌ منك، فيه طرائفُ]

تقبَّلُ، من أطرافهنَّ، الطرائفُ]

١٦- [وفيه من النظم البديع وصائفُ]

تَقصِّرُ عن أوصافهنَّ الوصائفُ]

١٧- [صحيفةٌ إحسان، تُخرِّجُ لحسِنها]

سجوداً، إذا ما لاحظتها الصُّحائفُ]

١٨- [فواصلني منها شبابٌ مُساعدُ]

وطالعني فيها زمانٌ مُساعدُ]

١٩- [وأصبحَ ذهري عادلاً، وهو عاسفُ]

وعادتُ رُخاءَ رُجْحُ، وهي عاصِفُ]

٢٠- [فلأزلت في فضلٍ تسامى شِعارُهُ]

ولا زال في فضلٍ لقلبك شِعارُ]

٢١- [يُعنيك للتوفيق رداءُ مكانفُ]

ويحـمـيكَ، في ظلِّ السَّلامةِ، كانفُ]

[٥٢٠]

التخريج:

هما له في مخطوطة روح الروح (ق ٢٠٢).

وقد أخلَّ بهما الأصل (ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١- [أخ لي بطيء السَّير، غرَّ وفارُهُ]

وإنَّ خانَ يوماً، أو جفا الحُلَّ، أو جفنا]

٢- [جفاني لما أن تكدرَ مشربي]

علي، فلما أن صفا الشَّرب، أنصفا]

الهوامش

[٣٩٤]

١- في أحسن ما سمعت وبرد الأكباد والتذكرة السَّعدية المنتظم والكشكول وروضات الجنَّات والمطبوع: من التوقي.

٢- في برد الأكباد والكشكول وروضات الجنَّات: وادخل، إذا ما دخلت، أعمى.

[٣٩٥]

* فصل ناسخ الأصل البيت الثالث عن سابقه بجملة: ((وله سامحه الله بكرمه)) سهواً.

١- في غمار القلوب والبيمة: ما ارتآه... ذالِب. وفي (ع): ذا رأي. وأبو علي هو:

[٣٩١]

١- في (ع): الذخائر بالحماية والصَّيانة والحراسة. وفي المطبوع: أو بالحماية.

٤- في الأصل: والبلاء مع الرئاسة.

[٣٩٢]

٢- في (ع): وكنتم كجنسي، ثم جنسي كجنسكم.

[٣٩٣]

١- في (ج) و(ع) والمطبوع: المكارم والعلی.

٣- في (ع): ولا تعتقد.

محمد بن محمد بن إبراهيم ابن مسيجور، آخر أمراء الدولة السبيهجورية، الذي دارت بينه وبين الأميرين سيكتكين ومحمود القائد الأعلى لخراسان معارك مستمرة، انتهت بالهزيمة في معركة طوس في جمادى الآخرة ٣٨٥هـ. (الفتح الوهبي ٥٠/١، وتاريخ البيهقي ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢٣).

٢- في ثمار القلوب: جيوش يقلعون. وفي اليتيمة: جنود. وفي (ج): ((الح-قيس)) كذا بلا معنى. وأبو قيس: اسم الحبل المشرف على مكة، سُمي باسم رجل من مدحج كان يكنى أبا قيس، لأنه أول من بنى فيه قبة. (معجم البلدان / أبو قيس).

٣- في (ع): وكان الطوس مفزعه فأضحى. وفي الفتح الوهبي: معقله فأضحى. وفي تاريخ البيهقي: معقله فصار... عليه الطوس. وأشام من طويس: طويس من مخشي المدينة، وكان يضرب به المثل في التخنث، وفي الأبنسة والثوم. (انظر في تفصيل قصته: ثمار القلوب ١٤٦).

[٣٩٦]

١- في الأصل: وفي الكل منه كناس. وفي (ع): وفي الكف منه شمس.

٢- في (ع): أشبه شيء به.

[٣٩٧]

١- في (ع) وأحسن ما سمعت: عن سروري وأنسي.

[٣٩٨]

٢- في (ج): فوق بينهم. وفي (ع): وصالي عصبة بعد بينهم... كبد الجن.

٣- ورد هذا البيت في الأصل كذا:

وميزة الأنس الذي فيه أنسهم

ويوحش... جذي، وما فيه من أنس

[٣٩٩]

١- لعل الرواية الأصوب لبداية هذا البيت: يا ذا الذي.

[٤٠٠]

١- في الأصل (ج) والمطروح: المثل فينا، وبذلك يخل الوزن والمعنى. وفي اليتيمة: يا بديع الفضل. وفي (ع): حيث الناس.

٢- في اليتيمة: وبيان الفقه نص. وفي الأصل (ج) ورذت كلمة "نص" منصوبة، غلطا.

[٤٠١]

٥- في (ع): للمرء راحة... تعلق فيها.

[٤٠٢]

الآيات (٤-٦) من هذه القطعة مكررة في مكان آخر من نسخة الأصل. ورواية فيها اختلاف.

وكذا في نسخة (ج)، حيث تكرّر البيتان الرابع والخامس.

٤- في (ع): فلا تغروري. وكذلك رواية المذكور من نسخة الأصل.

٥- في (ج): وطوع الشمس.

[٤٠٣]

١- في (ع): وأعظم الناس إبقاءً على الناسي. وفي الكشكول: وأكرم الناس إغضاء.

٢- في (ع) والكشكول وديوان الأدب: نسيثٌ وعذك. وفي ديوان الأدب: فارجم فأول.

[٤٠٤]

ورذت هذه القطعة في ذيل الروضتين كذا:

١- علمٌ في دجى الدجى، وشهابٌ

كلنا في ضيائه واقب... ساسه

٢- متلفٌ للأموال في وقت يؤس

وجوأةٌ بالعفو في وقت يساسه

ويذكر أبو شامة: أن محمد بن علي بن نصيب الحلبي اتحلها لنفسه. كما أن هذه القطعة

ورذت مكررة أيضاً في نسخة الأصل، ورواية فيها اختلاف، من ذلك:

١- المجد حسناً.

٢- بالمال حين تراه.

[٤٠٦]

٢- في الحماسة الشجرية: وإنا على أمثالها.

[٤١٢]

* كذا رسم هذه الكلمة في (ع) التي انفردت بالقطعة، ولم أهد إليها. ((والبيت

المكسور)) (المورد)

[٤١٣]

٢- في الذر الفريد: كدراً تقشعر.

٣- في الذر الفريد: منسوس مدوس.

[٤١٧]

٢- في روضة الأخيار: وأدل... فمفتقر إلى أنفاسه.

[٤١٨]

٤- في التمثيل والمحاضرة: ولم أر مثل الشكر. وفي زهر الآداب: ولا مثل حسن الصبر حبة لابس.

[٤٢٠]

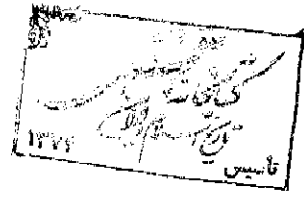
١- في روح الرّوح: عذراء تصبغ.

٤- في روح الرّوح: لكنها الماء.

٨- في روح الرّوح: وكذلك تمهر

[٤٢٢]

١- المكاس: ما كس فلان فلانا: شاكسة.



والمقصود هو البيت الثاني من القطعة (٤٤٣). وكذلك ورد البيت منفردا في المطبوع.

[٤٤٦]

١- الوشيط: الذخيل في القوم، وليس من صميمهم.

[٤٤٧]

* حذفنا ما بين القوسين لذاته.

١- في روح الزوج: "لنا حاكم".

٢- في روح الزوج: "فتياً له من حاكم متزيد".

* في الأصل (وج) والمطبوع: "ولم يوجد له على قافية الطاء شيء".

[٤٤٩]

١- في المتحل: "قد أتى لفظك".

[٤٥١]

١- في الأصل (وج): "مواعيده"، ولا يستقيم معها الوزن. وفي (ع): "والشمس قدي النور".

[٤٥٢]

٢- في المطبوع والممثل والمخاضرة: "والآن من خوف الترحل". وفي البيعة: "فالآن من حذر ارتجاعك". وفي أحسن ما سمعت: "فالآن من حذر ارتجاعك".

[٤٥٣]

٢- سقطت كلمة "ونجهك" من الأصل.

٣- في التذكرة السعدية: "الحر بدلاً". وفي الأصل: "من جوع وبوع". والنوع: العطش.

[٤٥٤]

١- الشجع: النجعة: طلب الكلاً والخير. والمقصود هنا: كثير الترحل.

[٤٥٥]

١- في (ع): "سيل للدموع". ونراها الرواية الأصوب.

٢- في (ع): "وللدهر حكم". وفي زهر الآداب: "وللدهر حكم للجميع".

٣- في (ع): "بوصل، فمن بعد الشتاء".

٤- في زهر الآداب: "فللنجم من بعد الرجوع".

[٤٥٧]

١- السّف: النسج بالأصابع. والسويق: طعامٌ يُتخذ من مدقوق الحنطة والشعير، سُمي بذلك لانساقفه في الحلق. والمقصود هنا الجدة في الحياة.

٢- في (ع): "فاسعدُ بأيهما أحبت". وفي المطبوع: "فاتبع بأيهما ما شئت".

[٤٦٠]

٣- في (ج) والمطبوع: "من كل ذنب". وفي (ع): "في كل فن ... أعفني من مقارع".

[٤٢٣]

١- في البيعة: لي فيه إرفاد ولا إيناس.

٢- في البيعة: الجرح جرح ياسو.

[٤٢٤]

٥- المحص ريش الطائر: إذا تساقط.

[٤٢٥]

١- في (ع): إذ غدت مثل وجه تنقش.

[٤٢٦]

٢- في الأصل (وج): ولن يفهم والإنعاش كذا.

[٤٢٧]

١- يرش: يظلل وينعم.

[٤٢٩]

١- في طبقات السبكي: من حكم القضاء.

[٤٣٠]

١- في (ع): ثبات محبتي. وفي البيعة: "من إخلاص".

٢- في البيعة: "أيدوم إخلاصاً بغير مودة".

[٤٣١]

١- في تاريخ حكماء الإسلام: "منحككم صدق المودة كاملاً ... وكان جزائي".

[٤٣٢]

١- في (ع): "مادام لي حسن". وفي البيعة: "مادام لي حسن".

٢- في (ع) والبيعة: "أقلبهم طراً لأني ضلهم ... للضد المنافر".

٣- في البيعة: "فاذا رأوني".

[٤٣٣]

١- في (ع): "العزل للعمال". وفي المطبوع: "العزل للوزراء".

[٤٣٤]

١- في التذكرة السعدية: "ضر نصيب".

٢- في التذكرة السعدية: "كالخمر يمنع ذوقها". وفي الأصل (وج): "تنع ذوقها".

[٤٣٥]

١- البرض: تبرؤ الماء في الخوض: إذا قل. (العين/برض).

[٤٣٨]

١- الطش: المطر الضعيف، وهو فوق الرذاذ.

٢- الضبر: الحرمة.

[٤٤٢]

٢- إشارة إلى قول النبي محمد (ص): السلطان ظل الله في الأرض. (انظر: ثمار

القلوب ٢٨).

* في الأصل (وج): "الذي وجد له على قافية الطاء بيت واحد في مكاتبه له، وهو".

[٤٦١]

* في يتيمة الذهر وخاص الخاص والإيجاز والإعجاز: إن هذه القطعة قيلت في أبي منصور الثعالبي.

١- في (ع): "النفس والعقل والطبع". وفي اليتيمة والكشكول: "النفس والأصل والفرع". وفي الإيجاز والإعجاز: "ذكي الأصل والنفس والطبع".

٢- في اليتيمة والكشكول: "على حاتني وضع النوائب". وفي عاص الخاص والإيجاز والإعجاز: "رفع النوائب والوضع".

[٤٦٢]

٢- في (ع): "بقدر علومهم ... وبقدر عقلك".

[٤٦٤]

١- في الأصل: "لا يأسن في الحشر من شافع".

[٤٦٥]

٩- بقية البيت غير مقروءة في (ع) التي الفردت بالقطعة.

٤٧٠- في الأصل ((لا تعتد)) وقد أصلح ((المورد))

[٤٧٥]

١- في اليتيمة: "لغيرك شافع ... إليك، وفي فقر".

٢- في اليتيمة: "أحرار الزمان".

[٤٨٠]

١- في اليتيمة ومعاهد التنصيص: "يوم للأس فيه فراغ". وفي المطبوع: "بلاغ". وفي خاص الخاص وحاسة الطرفاء: "ألك حاننا".

والرفاغ: السعة والخصب.

٣- في المطبوع: "قلاند للأعناق".

٤- في (ع) واليتيمة ومعاهد التنصيص: "وللغوالي رداغ". والرفاغ: رغاغة العيش والانغماس في الخير. (العباب / رغب).

[٤٨١]

٤- في (ع): "وما حذرا".

٥- في طبقات ابن الصلاح: "رب العلى".

[٤٨٢]

١- في الأصل و(ج): "لا تأنسن".

٢- في ذيل الروضتين: "كم كربة". وفي الأصل و(ج): "قلق الغنى". وفي (ع): "لله في أعطافها أعطاف".

[٤٨٣]

١- في الأصل: "نذل لخائف ... حكومة خائف". واجمانف والحايف: الجبان.

٢- في المطبوع: "العوالي بالمعالي". وقد سقطت (به) من نسخة الأصل.

٣- في (ع) والتذكرة السعدية: "عند اختراهمهم".

٧- في المطبوع: "زعاق السم". وفي (ج) والمطبوع: "أهل الكنائف".

[٤٨٤]

١- في المطبوع: "صيب". وفي (ع): "قف لا تسيل".

٣- في الأصل و(ج) والمطبوع: "وهي تعصف". والسجسج: الهوام المعتدل الذي لا خر فيه، ولا برد يؤذي.

[٤٨٥]

١- في (ع): "جنر لأولها".

٢- ضبطت هكذا الدلالة بكسر الدال، وهو خطأ لأن الدلالة هي أجر الدليل. ((المورد))

[٤٨٦]

٢- سقطت كلمة "وجدي" من نسخة الأصل، فاختل وزن البيت فيها.

[٤٨٥]

٢- في (ع): "اعتدى أحد".

[٤٨٩]

١- في نفحة اليمن وزد البيت كذا:

فألم قلبي، ليتني كنت ميتا

وأدر كني ما كنت منه أخاف

وفي حاسة الطرفاء: "دفعت إلى ما كنت قبل أخاف".

٢- في اليتيمة والتمثيل والمحاضرة ومعاهد التنصيص: "غزلت ولم أذنب، ولم أك جاليا".

وفي خاص الخاص وحاسة الطرفاء: "ألك حاننا".

٣- في نفحة اليمن: "وغيري ثابت". وفي خاص الخاص واليتيمة والتمثيل والمحاضرة ونفحة اليمن: "حين يضاف".

[٤٩٠]

١- في التذكرة السعدية: "توق الخلاف". وفي المطبوع: "ما سمحت". وفي اللغة: سمي الصقاصف خلافا لأن الماء يجيء به سبيا، فنبئت مخالفا لأصله. (العباب / خلف).

[٤٩١]

٢- في المطبوع: "معروفه السالف".

[٤٩٢]

١- في جميع النسخ والمطبوع: "لا تعبت". وما أثبتناه عن اليتيمة. وفي (ع) واليتيمة: "يرى بشرا والطاف".

٢- هذا البيت ساقط من (ج) والمطبوع. وفي (ع) واليتيمة: "فلو قلبت".

٣- في (ع) واليتيمة: "لم تلف فيها".

[٤٩٣]

١- سقطت كلمة "بنصحه" من الأصل و(ج)، وما أثبتناه عن المطبوع.

٢- في المطبوع: "كم ذا التعقل".

[٤٩٥]

١- في (ع): "رآني عسري". وفي المطبوع: "فأوردني".

٢- في الأصل: قُدِّمًا. ونية قذف بعيدة.

[٤٩٧]

١- في الأصل و(ج): "إذا قبض الله".

[٤٩٨]

١- في غار القلوب: "آدابك اللطفا". وفي حسنة الطرفاء: "آدابك الطرفا".

٢- في الأصل و(ج): "من باعه النفا". والباغ: الكرم والبستان.

[٤٩٩]

* فصل ناسخ (ج) بين البيتين الأولين وثالثهما، سهواً. وكذلك ورد في المطبوع.

٣- في (ع): "الزمان وأهله". وجاء في الأصل بعد نهاية البيت الثالث ما يلي: "يعني

بالخلف هاهنا: الضِّلَع". والضِّلَع: الوجع. والأخلف: البعير الذي يمشي في شِقِّ من داء يعتره.

[٥٠٠]

* ظفر بن عبد الله: الهروي، أبو روح، من شعراء اليتيمة. وهو كاتبٌ رفيقٌ وممدوحٌ

من أهل عصره. ولَّى قضاء عدَّة من بلاد خراسان. (بيتمة الذَّهر ٣٤٧/٤).

١- في المطبوع: "أكرم من يصادق أو يصادف".

٤- في (ع): "فوخزها". والأشافي: مفردُها أشفى. وهو المثقَّب الذي يستعملُه

الإسكافي.

٥- الوقيد: الشديد المرض.

٦- في (ع): "ثابت ودَّه".

[٥٠١]

٢- الخلاف: الذي لا غم فيه، كالصَّفصاف.

[٥٠٣]

٣- في (ج) و(ع) والمطبوع: "خلّ، أدب، ظريف". والوكف: الضَّعْف.

[٥٠٥]

٢- ما بين القوسين كلمتان حذفهما لبداءهما.

[٥٠٦]

١- في اليتيمة: "فديتك قلَّ الصديق". وفي اليتيمة وزهر الآداب: "وقلَّ الخليل".

٢- في زهر الآداب: "ولي راغب فيك". وفي اليتيمة: "إن ما وفيت". وفي (ج)

ورَّد: "فهل راغب في أنت في أنت في سهواً".

٣- في المطبوع: "وأرعى ودادك".

[٥٠٧]

١- في اليتيمة ومعاهد التنصيص: "خفَّ الله واطلبْ هدى". وفي تاريخ حكماء

الإسلام: "الزم عرى دينه... فاعرف الفلسفة". وفي (ع) واليتيمة ومعاهد

التنصيص: "وبعدهما فاطلب الفلسفة".

٢- هذا البيت متأخرٌ عن الذي يليه في نسخة الأصل. وهو في (ع) واليتيمة ومعاهد

التنصيص: "لئلا يفرَّك قروم رضوا".

٣- في اليتيمة ومعاهد التنصيص: "قوماً يُعيدونها". وفي المعاهد: "كلَّ السَّفة".

[٥٠٩]

٢- في (ج) و(ع) والمطبوع: "مع الخداة له ألف".

[٥١٠]

١- في المطبوع: "الحبيب بوصله".

[٥١١]

١- في زهر الآداب ونخاص الخاص: "فيه وظنوه".

٢- في المطبوع: "ولست أمتح".

[٥١٢]

٢- في التمثيل والمخاضرة: "الألطف الأظرف". وفي زهر الآداب: "الأظرف

الألطف".

[٥١٤]

١- في التذكرة السَّعدية والاقبياس من القرآن الكريم: "كلَّ ما يتشوقوا".

٤- في التذكرة السَّعدية: "من يُعطى السَّلاطين". وفي التذكرة والاقبياس: "ويزعه

عنهم".

[٥١٨]

٢- في الفتح الوهي: "أو كان يأمل عند الله".

٤- في الفتح الوهي أن أبا الفتح قال هذه القصيدة في حلف بن أحمد. وفسد مرَّت

ترجمته في المقدمة.

٩- في التشابه: "جلاهما كلف".

١٠- صرَّف الزَّمان عن نابه: إذا كثرَ عنه.

[٥١٩]

١٣- أبو القاسم: هو القاضي أبو القاسم علي بن الحسين النَّدَّاءودي، هُزاة الفتح

الوهمي (٥٢/٢).

* يلاحظ أن في البيت إقواء (المورد).

١٤- في الفتح الوهي: "الندى المتصاعف".

١٩- في الفتح الوهي: "وهو عاصف".

٢٠- الشَّعْف: أعلى السَّنام.

٢١- الرَّدء (بالكسر): العون. والمكانف: السَّاتر.

الكلمة في العدد الرابع

إبراهيم الوائلي وجهوده في النقد اللغوي ١٩١٤م - ١٩٨٨م

أ.د. نعمة رحيم العزاوي

جامعة بغداد

[١]

تعريف موجز بإبراهيم الوائلي^(١)

ولد إبراهيم بن الشيخ محمد بن الحسين بن محمد بن حرج الوائلي، في إحدى قرى البصرة عام ١٩١٤ عند أخواله، وقضى طفولته هناك. وفي صباه وشبابه كان يتردد بين القرية التي ولد فيها ومدينة النجف، حيث تقيم أسرته وأعمامه، وكان في تلك السنين رفيقاً لأبيه في حلّه وترحاله.

وكان الوائلي قد بدأ تعلمه في الكتاب الذي أدخله فيه أبوه في القرية، وحين شبّ أخذ يختلف إلى حلقات الدرس في النجف، وكان أبوه ممن تلمذ لهم الوائلي، فأخذ عنه علم النحو، وعلم المنطق، وعلم البيان، وعلم الفقه وأصوله، وتلمذ أيضاً لأخيه الكبير الشيخ قاسم، فأخذ عنه أوزان الشعر، ودرس كذلك على الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.

وفي خريف عام ١٩٤٠م عين الوائلي مدرساً للغة العربية في الثانويات الأهلية، وفي عام ١٩٤٥م سافر إلى القاهرة فدرس في كلية دار العلوم، وتخرج بها عام ١٩٤٩م، ثم واصل الدراسة في الكلية نفسها فحصل منها على شهادة الماجستير في أواخر عام ١٩٥٥م، وكان موضوع رسالته (الشعر السياسي في العراق في القرن التاسع عشر). وحين عاد إلى العراق عُيّن مدرساً في الإعدادية

المركزية في بغداد، وبعد ثورة عام ١٩٥٨م انتقل الوائلي إلى الجامعة للتدريس في كلية الآداب، فما لبث أن صار أحد أعلام التدريس فيها، وكان قد اختار موضوع "علوم اللغة العربية"، وانصرف عن تدريس الأدب الحديث، وهو موضوع تخصصه. لقد بقي الوائلي في منصبه هذا حتى أحيل على التقاعد في أول تموز من عام ١٩٨٣م، ثم توفي في الخامس عشر من نيسان عام ١٩٨٨م.

لقد ترك الوائلي طائفة من الآثار المطبوعة والمخطوطة، فأما المطبوعة فهي:

١. ديوان شعر طبع منه جزآن على نفقة وزارة الثقافة والإعلام عام ١٩٨٢م.
 ٢. الراحلون "تراجم لبعض الأدباء الذين رافقهم وفارقوه".
 ٣. الشعر العراقي في القرن التاسع عشر ومترلته من الشعر في مصر والشام.
 ٤. ضباب الأثير (وهو نقد لغوي لأغلاط المذيعين).
 ٥. النحو وسيلة لا غاية.
 ٦. هوامش على الأحداث (ويتناول بعض الأحداث العربية وما يجب أن يقال فيها من رأي).
- وله عدا ذلك مقالات كثيرة في التراجم والنقد الأدبي والنقد اللغوي والعروض والبلاغة. ومن آثاره في النقد اللغوي مقالاته التي

نشرها في جريدة الثورة العراقية تحت عنوان (من أغلاط المثقفين) التي ستحدث عنها في بحثنا هذا، والتي تعد جهداً بارزاً في مجال الحفاظ على سلامة اللغة العربية، ودرء ما يهددها من خطر التشويه والتحريف.

[٢]

محالات النقد اللغوي عند الوائلي

لقد تناول إبراهيم الوائلي في نقده اللغوي ما كان يقف عليه من أخطاء في كلام أهل هذا العصر على مستوى المفردات والتراكيب والدلالة، ولم تفته الإشارة كذلك إلى ما تسلل في كلام المعاصرين من العامي، وما اعتري كتابتهم من أخطاء في الرسم. وسأورد فيما يأتي نماذج من هذه الأخطاء.

أولاً: المفردات:

لقد أورد الوائلي في هذا المجال مفردات كثيرة سأجزي منها بالآتي:

١. نيات لا نوايا:

أشار الوائلي إلى أن أهل هذا العصر يجمعون (نية) على (نوايا) وهو جمع لم يرد في اللغة، وإنما استحدثه ضعاف الكتاب، والصحيح (نيات)^(١). وما أورده الوائلي يعززه قول الرسول (ص) : (إنما الأعمال بالنيات).

٢. أسرة طموح لا طموحة:

ذكر الوائلي في مقالاته أن المعاصرين يقولون: (أسرة طموحة) و (دورة طموحة)، فيدخلون تاء التأنيث على هذا الوصف الذي يستوي فيه المذكر والمؤنث، والصواب أن يقال: (أسرة طموح) و (دورة طموح) و (فتاة طموح). وقد احتج الوائلي لتصحيحه هذا بقول العرب: (بئر طموح) أي غزيرة الماء، والبئر مؤنثة، وقد وردت كذلك في قوله تعالى: (وبئر معطله)^(٢). فوصف البئر بكلمة (طموح) يدل على أن صيغة (فَعُول) في اللازم وفي طائفة من المتعدي مما يستوي فيه المذكر والمؤنث، ومنه: (أم عطوف) و (رؤوم) و

(امرأة ملول) و (عجوز) و (بتول) و (نفور)^(٣).

٣. مصوغة لا مصاغة:

قال الوائلي: "يستخدم الكتاب ومنهم النقاد كلمة (مصاغة) فيقولون: (عبارات مصاغة) و (أبيات مصاغة) وهذا غلط فاحش لا يجوز تكراره لأنه ليس في هذه المادة رباعي متعدد، فلا يقال: (أصاغ يُصاغ) فهو (مُصاغ) والشيء (مُصاغ) بضم الميم منهما، وإنما المستعمل من هذه المادة هو الثلاثي نفسه، فيقال: (صاغ الصانع الذهب يصوغه صوغاً وصياغة وصيغة). بسببه على شكل خاص، فالذهب مصوغ وليس مُصاغاً كما يتوهم المحدثون. فالصواب الذي لا يجوز غيره أن يقال: (عبارات مصوغة) و (أبيات مصوغة) والكلمة اسم مفعول مثل (مَقُول) و (مَسُود) و (مَصُون) والأصل فيها مصووغ على وزن مفعول، ولكن العرب استقروا توالي الواوين فحذفوا الأولى منهما ونقلت حركتها إلى الصاد، وهذه الطريقة تسري على كل أجوف"^(٤)

٤. الزنف والنزيف:

عرض الوائلي لقول بعض الشعراء المعاصرين: (تماد إلى ما شئت في تماد نزيف)، فقال: "استعمل الشاعر كلمة (نزيف) التي هي وصف بمعنى (نزف) المصدر: وهذا غلط غير مقبول، لأن (الزريف) هو اسم مفعول بمعنى (المزوف) مثل الجريح والمجروح، والأسير والمأسور، والقتيل والمقتول، و (الزريف) هو الذي سال دمه يافراط حتى ضعف، والسكران والمحموم، وقالوا بئر نزيف: قسيلة الماء أي مزوفة.

والزريف أيضاً هو الذي أصابه العطش حتى يبست عروقه وجف لسانه، ومنه قول الشاعر القديم:

فلنثمت فاهاً آخرُذاً بقر ونها

شرب الزريف ببرد ماء الحُشْرَج
فينبغي ألا تستعمل الزريف وهو المزوف بمعنى الرِف"^(٥)

ثانياً - التراكيب

ومما تناول الوائلي في نقده اللغوي في مجال التراكيب ما يأتي:

١. فيما كان...

قال الوائلي شاع في السنين الماضية القريية في لغة الكتاب والقصصيين والمذيعين تعبير غريب ما زال يتردد في كل يوم، فهم يقولون على سبيل المثال (وتحدث إلى الصحفيين فيما كان بهم بركوب الطائرة"، ويقولون: (واستيقظ من نومه فيما كانت الشمس طالعة)، ويقولون: (وانفض الناس فيما كان الخطيب مستمراً في خطبته). هذه العبارات وأمثالها مما لا تسيغه الأساليب العربية، لأن (ما) في قولهم (فيما) لا تدل على الوقت والحين مما يقتضيه سياق الكلام، أي إنما لا تغني عن قولهم: (على حين كان) أو (في الوقت الذي كان فيه)".

ثم قال (ولا أظن مثل هذه التراكيب مما يمكن أن تكون داخلية في تطور الأساليب إلى غير الأسوأ، والصواب أن نقول في هذه العبارات (وتحدث إلى الصحفيين وهو بهم بركوب الطائرة أو على حين كان بهم)، ونقول: (واستيقظ من نومه وقد كانت الشمس مشرقة) أو (حين كانت الشمس طالعة) ونقول: (وانفض الناس حين كان الخطيب مستمراً) أو (والخطيب ما زال مستمراً)".

٢. من فيهم... ومن فيها:

قال الوائلي: "وشاعت في السنين القريية والآن أيضاً عبارات أقحمت إقحاماً غريباً في أساليب المذيعين والمترجمين والكتاب، فكثيراً ما نسمعهم يقولون على سبيل المثال: (وغرقت الباخرة بمن فيها الملاحون) و (ونجا ركاب السيارة بمن فيهم مراسلو الصحف)". ثم علق الوائلي على هذه التراكيب قائلاً: "لو طلب من هؤلاء أن يوجهوا هذا الاسم الموضوع الذي أقحم بعدد (من) الموصولة وصلتها توجيهاً يوافق أية قاعدة عربية لعجزوا عن ذلك لأن الكلمات: (الملاحون) و (سائقها) و (مراسلو) التي جاءت مرفوعة لا إعراب لها، ولا يمكن حملها على أي باب من أبواب

المرفوعات، فليست هي مبتداً ولا خبراً، ولا تابعاً لمرفوع، ولو أمّا تلفظ مجرورة لأمكن حملها على ضعف على البدلية من الاسم الموصول الجرور بالباء، ولكنهم يلفظونها مرفوعة والصواب في هذه العبارات أن نقول: (غرقت الباخرة بمن فيها من الملاحين وغيرهم) أو (غرقت الباخرة بملاحيها) و (ونجا الركاب ومنهم سائق السيارة) و (ازدحمت الساحة بالمستقبلين وفيهم مراسلو الصحف أو منهم مراسلو الصحف)".

٣. الفعل عاش:

قال الوائلي: وكثر أيضاً استخدام الفعل (عاش) متعدياً بنفسه إلى الأحداث وغيرها فهم يقولون: (عاش همومه) و (لتعيش هما أكبر) و (الأحداث التي عاشتها لبنان) و (عاش التجربة). ونقول لهم: إن هذه كلها غير صحيحة لأن الفعل (عاش) لا يتعدى بنفسه إلى غير ظروف الزمان، فيقال: (وعاش يومه وسنته وعمره ودهره وحياته) بحذف حرف الجر (في) ونصب هذه الأسماء على الظرفية. أما الأمثلة السابقة فيجب فيها ذكر حرف الجر. (في) فيقال: (عاش في همومه) و (لتعيش في هم أكبر) و (الأحداث التي عاش فيها لبنان) و (عاش في التجربة). هذا إذا أردنا الفعل الثلاثي، أما إذا أردنا حذف حرف الجر (في) فيجب أن نستخدم في هذه العبارات فعل (عاش) لأن المزيد يتعدى بنفسه، فيقال: (عاش همومه) و (لتعيش هما أكبر) و (الأحداث التي عاشها لبنان) و (عاش التجربة) وهكذا". ثم قال الوائلي: "على أي لا أرى في استخدام الفعل (عاش) يمثل هذه الكثرة أية بلغة من البيان الأصيل".

٤. منذ ومنذ:

قال الوائلي: قالوا في هذه الأيام وقبلها: (منذ الصباح الباكر وهو يحس بضيق في صدره) وقالوا: (منذ أيام وهو يعاني مرضاً شديداً) و (منذ بضعة أيام وهو يحاول أن يستغل علاقته) أقول: ليست هذه العبارات وأمثالها من البيان السليم في شيء. لأن (منذ) و (منذ) يجب أن يتعلق بفعل أو شبهه، متقدماً عليهما، أو متأخر عنهما، ولا يجوز

الفصل بينهما وبين ذلك المعلق به مثل هذه (الواو) التي مزقت
العبارة وأزعمها من المعروف أن (مند) و(مند) تكونان بمعنى (من)
إذا كان الزمن ماضياً أي إذا أضفناها إلى زمن ماضٍ مثل (ما قرأت
الكتاب) فيكون (مند) أي من أمس، وتكونان بمعنى (في) إذا كان
الزمن حاضراً مثل (ما رأيته منذ اليوم). أي في هذا اليوم، وقد تقع
بعضهما الجملة الفعلية على تية الإضافة مثل (أحييتُ الشعرَ منذ
قراءتي)، والجملة الاسمية مثل (أحييت الموسيقى منذ أنا يافع) وقد
يتأخر عنهما الفعل المعلق بهما. وقد قالوا حسين انتهى أمر شبيب
الخارجي علي يد الحجاج: (منذ الوقت ركدت ريح شبيب) (١١).

٢. لبق:

وما تطورت دلالتة في كلام المعاصرين كلمة (لبق) التي صارت
تستعمل بمعنى المتكلم الذي يجيد تنميق العبارات وزخرفتها، ويرسل
الكلمات متناسقة دقيقة. وقد يريد المعاصرون باللباقة أيضاً كثرة
الكلام وطلاقة اللسان، فرأى الوائلي أن هذا وهم منهم، والتباس في
المعاني التي تتصارع في أذهانهم. لأن اللبس في اللغة معناه الظريف
الحاذق الماهر، الذي يحكم العمل ويتقنه، فهي كلمة عامة لا تنقيد
بالكلام (١٢).

٣. الصمد والصمود:

وقد رأى الوائلي أن من الخطأ الشائع في النثر والشعر المعاصرين
استعمال كلمة (صمود) بمعنى الثبات، في حين أن هذه الكلمة لا
وجود لها في مشتقات مادة (صمد)، وأن معناها ليس (الثبات)،
فالخطأ فيها - كما رأى الوائلي - مزدوج مادة ومعنى، والصواب
الذي يذهب الوائلي إلى التقيد به، أن يقال: (صَمَدٌ يصمد بكسر
الميم ويصمُد بضمها) صمداً، والمعنى قصد يقصد. فالفعل على ذلك
فيه حركة وتقدم وإقدام وليس هو بمعنى الثبات في المكان الواحد،
كما يتوهم المحدثون فيه لفظاً ومعنى (١٣).

٤. أقل واستقل:

قال الوائلي: (يكثر في لغة المحدثين كتاباً وقصاصاً ومذيعين
استعمال الفعل (استقل) في غير موضعه، فهم يقولون: (استقل الوفد
أو غيره السيارة أو الطائرة أو القطار) وسوى هذه، أي ركب
وسافر. وهذا الاستعمال مخالف للغة، لأن الفعل (استقل) على

ثم قال الوائلي: ((هذه الأمثال التي ضربت وأخرها من الشواهد
ليس فيها وفي كل الأساليب القديمة ما يدعم تلك العبارات وأمثالها
ما شاع على ألسنة أعلام كتابنا الجدد، ولا سيما إقحام (الواو) التي لا معنى
لها، ولا مكان بين (من) وما يتعلق به لأن هذا ليس من لغة العرب في
شيء من فصوصها البسيطة الأولى: (كان يحس بضيق في صدره منذ
الصباح) أو (أحس بضيق في صدره منذ الصباح) أو (منذ الصباح
أحس بضيق). وصواب العبارة الثانية (كان يعاني مرضاً شديداً منذ
عام...) أو (منذ عام كان يعاني مرضاً شديداً). وصواب العبارة
الثالثة: (حاول يومئذ منذ بضعة أيام أن يستغل) أو (يحاول منذ
بضعة أيام أن يستغل) أو (مرت أيام وهو يحاول) (١٤). ثم قال أخيراً:
(فهل تخالف هذه أمثلة أو راحة باللغة) (١٥).

ثالثاً - الدلالة:

وقصد عروفي الوائلي في نقده اللغوي لما طرأ على طائفة من
المفردات من تطور لائلي، فعند ذلك من الخطأ الذي يلزم تجنبه، ودعا
إلى استعمال تلك المفردات بالمعاني التي وضعت لها في كتب اللغة.
وسأروي لكم هنا نماذج من هذا الضرب من نقد الوائلي اللغوي:

١. ابتداء من: وليس اعتباراً من:

لقد تداولت دلالة كلمة (اعتبار) في كلام أهل هذا العصر، فبدلاً
من أن تستعمل في أصل معناها وهو (الاتعاض) و (الأخذ بالحكمة

الوائلي إلى أن الصواب أن يقال: (يجب كذا وكذا) ^(١١).

رابعاً - العامة:

وقد نبه الوائلي في نقده اللغوي على عدد من المفردات التي أخذت تشيع في كلام المعاصرين، ظناً منهم أنها من الفصح، في حين أنها من العامي الذي ينبغي هجره، والترفع من استعماله. وسأورد هنا بعض ما نبه عليه من العامي.

١. الشلة:

قال الوائلي: (إن الشلة مفردة عامية مصرية. أشاعتها لغة الأفلام والمسرح والمسلسلات). ورأى أن هذه الكلمة ليست من الفصح في شيء، ولا يستخدمها أدباء مصر الكبار، وقد رفضها مجمع اللغة العربية في القاهرة، فلم يذكرها في مادة (ش ل ل) في المعجم الوسيط، ولم يشر إليها فيما أشار إليه من محدثات اللغة، ولعلها في رأي الوائلي مصحفة من كلمة (ثلة) بالثاء بمعنى (الجماعة)، وقد جاءت في القرآن الكريم قال تعالى: (ثلة من الأولين* وثلة من الآخرين) ^(١٢) وقد دعا الوائلي الأدباء إلى التخلي عن كلمة (شلة) لنلا يتقوا في الخطأ والتقليد الأعمى ^(١٣).

٢. نشمي ونشامي:

قال الوائلي: (كثر في هذه السنوات استعمال كلمة (نشمي) ولا سيما في الشعر الحماسي، وجمعت على (نشامي) جمعاً غير مقيس ولا مسموع، وما هي بشيء يضيف إلى الشعر أو إلى اللغة نكهة جديدة، لأنها لفظة عامية يكثر استعمالها في الريف وتجمع على (النشامة) بكسر النون، كما جمعوا (نجدي) على (نجادة) بكسر النون) ^(١٤).

ثم قال الوائلي: (ولم أجد في مادة (نشم) أو مشتقاتها معنى يرغب فيه، وليس فيها ما يدل على الخفة والسرعة والنشاط مما تدل عليه كلمة (نشمي) في الريف، وهذه الكلمة إذا لم تكن محرفة عن كلمة (نسمي) نسبة إلى (النسمة) في خفتها وسرعتها، فأولى بها أن تكون عراقية قديمة بقيت تعيش في الريف العراقي، أو تكون دخيلة عبرت من الخارج، فاستعملت وشاع استعمالها. ومهما يكن من شيء فهي

اختلاف معانيه لا يتعدى إلى راحلة السفر، فقد: قالوا استقل الرجل برأيه، استبد، واستقل بالأمر فحضر به وأطاقه، وبأق لازمًا: استقل السحاب ارتفع، واستقل الطائر ارتفع وحلق، واستقل القوم ارتحلوا) ^(١٥). ثم قال الوائلي: (يتضح من اللغة أن هذا الفعل لا يتعدى إلى الراحلة والمركب، فلا يقال: (استقل محمود السيارة) أو سواها، ولو على سبيل الاتساع، وإنما يقال: (أقلته السيارة) أو الطائرة، وفي الآية الكرعة في وصف الرياح (حتى إذا أقلت سحاباً) ^(١٦) وقد يقال: (استقل الوفد بالسيارة أو بالطائرة) ارتحل بهذه الوسيلة) ^(١٧).

٥. استضاف يستضيف:

ومما عرض له الوائلي من ألفاظ تطورت دلالتها الفعل (استضاف) الذي صار يستعمل في غير معناه الذي وضع له في اللغة، فالعاصرون يقولون: (استضاف اتحاد الأدباء والكتاب القاص في محاضرة عن الحكاية الجديدة)، والصواب أن يقولوا: (ضيّف اتحاد الأدباء والكتاب القاص.. الخ)، وذلك لأن (استضاف) ومشتقاته يعني طلب عابري السبيل الضيافة والقرى من المقيمين. قال الإمام علي (ع) فيما نسب إليه من شعر يثني فيه على قبيلة همدان.

مضى تأثم في دارهم تستضيفهم

تَبَسَّمت ناعماً في خدمة وطعام

ف قوله (تستضيفهم) أي تطلب الضيافة منهم. وقد احتج الوائلي بالقرآن الكريم، فقد قال تعالى ^(١٨): (إذ أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما).

٦. يجب لا يلوجب:

ومما تطورت دلالتها من ألفاظ في كلام المعاصرين الفعل (توجب)، فهم يستعملون (يتوجب) بمعنى (يجب)، فرأى الوائلي أن هذا خطأ غير مقبول، لأن الفعل (توجب) له مدلول خاص، فإذا قيل: (أحمد يتوجب) فمعناه أنه يأكل في اليوم والليلة وجبة واحدة، ولا يستعمل هذا الفعل في معنى وجوب عمل الشيء. وذهب

عامية، ولا مكان لها في معاجيم اللغة وأدبياتها^(٣٠).

٣. شيمه:

علق الوائلي على قول أحد الشعراء الشباب:

فلو تفوق شعبي حين شيمه

لصاح لــــبــــيك.....

فقال: (والمفردة العامية (شيمه) بمعنى شجعه وأثار فيه الحماسة والأريحية ولا نعرف في فعل (شيم) أنه يدل على هذا المعنى، وإنما يدل على معنى آخر يقال: (شيم يديه في رأس عدوه أو ثوبه)، قبض عليه ليقاتله. ولعل العامة أخذوه من (الشيمة) بمعنى الخلق، أو أنهم أخذوه من المعنى الأول بمعنى دفعه ليأخذ برأس عدوه أو ثوبه^(٣١).

٤. حمص القهوة:

ذكر الوائلي أن أهل بغداد يقولون: (حمص القهوة) أو الحمص أو القمح أو ما يصلح من البذور للقلي، أي قلاه على النار، وقسرر أن هذا غلط، والصواب (حمس) بالسین المهملة محمباً. أما نطق الصاد فهو نطق عامي لا تسيغه اللغة، وقد سببه تطور الصوت من الاستفال الذي تمثله السين إلى الاستعلاء والإطباق اللذين تتصف بهما الصاد^(٣٢).

٥. مشبوهة:

ذكر الوائلي أن كلمة (مشبوهة) التي يعبر بها عن بعض الحالات والمواقف السياسية التي تظهر غير ما تبطن، فيقال: (حركات مشبوهة) و(عمل مشبوه) ليست فصيحة، وذهب إلى أنه ليس في اللغة مادة يمكن أن تشتق منها هذه الكلمة، لأن كلمة (مشبوهة) هي على وزن (مفعول)، وهذه الصيغة لا تأتي إلا من الثلاثي، وليس في مادة (الشين والباء والهاء) فعل ثلاثي. وعلى هذا رأى الوائلي أن كلمة (مشبوهة) من العامية المرفوضة، واقترح بدلاً منها كلمة (مريبة)، إذ يقال: (حركات مريبة وعمل مريب وسياسة مريبة)^(٣٣).

خامساً - الرسم:

ولم يغفل الوائلي في نقده اللغوي الإشارة إلى ما وقف عليه في

كلام المعاصرين من أخطاء قنلت في رسمهم طائفة من المفردات، وسأورد هنا شيئاً من هذا الاتجاه في نقده.

١. ظبيان وظمياء وليس [ضبيان وضمياء]:

أشار الوائلي في إحدى نقدااته اللغوية إلى أن بعض الناس يسمون أبناءهم باسم (ضبيان) ويرسمونه بالضاد، ويسمون بسناقم باسم (ضمياء) ويرسمونها بالضاد أيضاً. وقرر أن الصواب في رسم هذين الاسمين هو (ظبيان) و (ظمياء) بالطاء، وذلك لأن الأول مأخوذ من (الظبي) وهو الغزال، والثاني مأخوذ من الفعل (ظمي) على وزن (طرب) يظمى ظمى، فهو أظمى أي أسمر، ويقال: شفة ظمياء للشفة الذابلة في سمرة^(٣٤).

٢. شذا وليس [شذى]

وذكر الوائلي أن مما يغلط في رسمه من الأعلام الاسم (شذا) الذي يرسم بالألف التي بصورة الياء (شذى) خلافاً لما عليه الرسم الصحيح وهو (شذا) بالألف القائمة لأن الأصل فيه الواو، إذ يقال: شذا يشذو شذوا تطيب بالمسك، والشذا قوة ذكاء الرائحة^(٣٥).

[٣]

منهكة الوائلي في نقده اللغوي

لقد دأب الوائلي في زاويته الأسبوعية التي خصصتها له جريدة الثورة مدة تقرب من عامين في أن يتعقب أخطاء المشننين، وعثرات المذيعين والصحفيين فيصححها، ويرشد إلى الصواب الذي يجب أن يحل محلها، على نحو ما تقدم في الفقرة السابقة من هذا البحث، وقد فعل ذلك مشاركة منه في إشاعة الفصحح، ومحاربة الخطأ الذي فشا على الألسنة، وغزا الأقلام، والناس عن لغتهم ساهون، وبما يتهددها من عوامل الهدم غير مبالين. وقد صرح الوائلي في أكثر من موضع من مقالاته اللغوية الموسومة بـ (من أغلاط المثقفين)، بأن هدفه خدمة العربية، وتبني المتكلمين بها في عصرنا هذا على ما يقومون فيه من الغلط، فقال مثلاً (أرجو ألا يضيق بهذا التنبيه إخواننا الكتاب والقصاص، فإنما نرجد به العناية باللغة العربية والحفاظ عليها)^(٣٦)

(ولو لم يكن للغة حرمة مصونة لما كلفت نفسي عناء القراءة والتعقب^(١)) أي قراءة كلام المعاصرين والتعقيب على أخطائهم وقال أيضاً وهو يعقب على قول بعض الشعراء الشباب (ربما سوف يأتيك): (ولست أعلق بشيء على دخول (ربما) على (سوف) بأكثر من أن أقول: إن اللغة العربية صارت لعبة يتلهى بها المستندون)^(٢). وقال أيضاً مخاطباً رؤساء تحرير الصحف: (أيها المحررون الأعزاء لا يجر فكم الغزو الحديد، فما فيه من العربية شيء)^(٣). وقال أيضاً مخاطباً إياهم: (لقد كان الواجب على قلم التحرير أن يقوم الخطأ النحوي الذي أصاب القوافي الثلاث من هذه الأبيات ليجنب الأفعال الثلاثة حالة النصب بلا ناصب... وهذا أقل ما يجب لحماية اللغة والشعر)^(٤).

وقد اتسمت مقالات الوائلي اللغوية بجملة سمات نوجزها فيما يأتي^(٥):

١. لم يتبع في مقالاته تلك تبويباً معيناً، إذ إنه ساق ما كان يقف عليه من أخطاء في كلام المعاصرين من غير نظام معين، أو تبويب خاص، بل كان يبدأ مقالاته بذكر العبارة التي تنطوي على الخطأ، ثم يتبع ذلك بذكر الصواب.

٢. كان يحتاج في كثير مما يورد من تصحيحات بالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة وكلام العرب شعراً كان أو نثراً. من ذلك تعقيقه على قولهم: (متزه تحيطه الرؤى) قائلاً: "والصواب تحوطه الرؤى أو تحيط به الرؤى، لأن الفعل (أحاط) الرباعي لا يتعدى بنفسه إلى الشيء المحوط أو احاط به، بل لابد من حرف الجر الباء، ومن شواهد قوله تعالى: "والله محيط بالكافرين"^(٦). وقوله تعالى: "أحطت بما لم تحط به"^(٧) وقوله تعالى: "أحاط بهم سرادقها"^(٨) وإنما يتعدى الرباعي بنفسه إلى الشيء المحيط فيقال: (أحاط محمد الحائط بالبيتان) و(أحاط البيت بالسياح)، فالسياج محيط بالبيت، أما الثلاثي (حاط) فإنه يتعدى بنفسه، فيقال: (الجيش يحوط الوطن) ومنه قول أحد الهذليين:

وأحفظ منصبي وأحوط عرضي

وبعض القوم ليس بذي حياط

أراد حياطة فحذف الهاء^(٩).

ومن أمثلة تعزيزه ما يذكر من الصواب بالشواهد الفصيحة من كلام العرب قوله: "وكثيراً ما يغلط الناس فيقولون: (هذا حلال طلق) فيفتحون الطاء والواجب في هذا المعنى كسرها وسكون اللام فيقال: (هو لك طلق) أي حلال، وفي الحديث (الخیلُ طُلُق) يعني أن الرهان على الخيل حلال أما فتح الطاء من هذه المفردة فقد جاء في معانٍ آخر كثيرة منها المصدر (طَلَقَ) وهو المخاض عند الولادة أو وجع الولادة، والمرة الواحدة طَلقة... ومنها الوصف مثل: ناقة طلق وبعر طلق أي بغير قيد. وليل طلق وليلة طلقة، وطلق من الإشراف فلا برد ولا حر ولا مطر، قال أوس:

خَدَلْتُ عَلَى لَيْلَةٍ سَاهِرَهُ

فليست بطلق ولا ساكره^(١٠).

٣. وقد يورد لتعزيز ما يذكر من التصحيحات آراء بعض العلماء وأقوالهم من ذلك قولهم: (تجري على السنة بعض الأطباء الذين تسمعونهم عبارة (عرق النساء) وهم يلفظون (النساء) بكسر النون والصواب فتحها لأن (النساء) على وزن (العصا) وهو العرق نفسه وهذا هو اسمه. وقد أجمع اللغويون على فتح النون، ولكنهم اختلفوا في إضافة (عرق) إلى (النساء) فمنعه فريق ومنهم الأصمعي فلا يقال عند هؤلاء: (عرق النساء)، والعرب لا تقول ذلك كما لا يقولون (عرق الأكحل) إنما هو (النساء) و (الأكحل)، وحجتهم أن الشيء لا يضاف إلى نفسه، أما الذين أجازوا الإضافة فمنهم الكسائي وثعلب وابن السكيت وحجتهم أنه من باب إضافة المسمى إلى اسمه كجبل الوريد وحب الحصيد، وما دام الأمر كذلك فلا إضافة جائزة في (عرق النساء) ولكن لا يجوز كسر النون^(١١).

٤. وقد يستند فيما يورد من آراء إلى ما نصّت عليه المعجمات، من ذلك قوله: "فالمعروف أن كلمة (الطارق) إنما تعني النجم لورودها في القرآن الكريم في أول سورة الطارق، وهو: النجم الثاقب، ولكن

هذا معنى من معاني هذه المفردة في مادة (طرق) إن الطَّرَاق هو المتكهنون والطوارق المتكهنات... والطارق الحداد الذي يطرق والطارق الذي يضرب الصوف بعصاه لينفضه... وكل ما أتى ليلاً فهو طارق، وطرق القوم جاءهم ليلاً فهو طارق... وطارق اسم رجل منه (نحن بنات طارق).

هذه خلاصة ما جاء في اللسان من مادة (طرق) ^(١٧).

وقوله أيضاً: (وفي أساس البلاغة للزمخشري عبارات مفيدة فقد ورد في مادة (طرق) ومن الجاز: طَرَقْنَا فلان طروقاً وطرقه هم وطرقني الخيال وطرق سمعي كذا وطرق الزمان بنوائيه) ^(١٨).

٥. وما اتسمت به مقالات الوائلي في النقد اللغوي أنها اشتملت على بعض قوانين اللغة وقواعد النحو، وذلك إذا تعلق الخطأ الذي يتصدى لتصحيحه بتلك القوانين والقواعد، من ذلك قوله: (قرأت في إحدى الصحف (الجمهورية) مقالاً في (اللغويات) يقول فيه كاتبه: (ولأن الباحثين الأكاديميين ليسوا نقاد أدب بل نخبة ولغويين) نصب لغويين خطأ لأنها غير معطوفة على خبر ليس إذ لا إشراك في الحكم) ^(١٩).

وقوله: "شاع على ألسنة الكتاب وأقلامهم استعمال فعل (غمط) متعدياً إلى مفعولين، فهم يقولون: (غمط فلان فلاناً حقه) أو (غمطه حقه) أي أنكره، وهذا غلط لأن فعل (غمط) بفتح الميم وكسرها لا يتعدى إلى مفعولين وإنما يتعدى إلى مفعول واحد، فيقال: غمط فلان فلاناً استصغره واحتقره وغمط النعمة: كفرها، وغمط الماء: جرده بشدة، وغمط الحق أنكره وهو يعلمه، لذلك يجب إسقاط المفعول الأول، فلا يقال (غمطه حقه) أو (غمط فلاناً حقه)، وإنما يقال: (غمط حقه) أو (غمط حق فلان) ^(٢٠). وقوله: يقولون في جمع (عُزِّل) بتشديد الزاي، وهذا خطأ، والصواب: (عُزِّل) بسكون الزاي، لأن (أفعل) لا يجمع على (فُعِّل) بل على (فُعِّل) بالتخفيف و (أفاعِل)، مثل أصفر وصفر وأبيض وبيض، وأبتر وبتر، وأصم وصم، وأجرد وجرد، وأشوس وشوس وأشاسوس. أما (فُعِّل) فهو جمع (فاعِل) مثل: كاتب وكتب وصانم

وصوم" ^(٢١).

٦. وما برز في مقالات الوائلي اللغوية التي صحح بها أخطاء المعاصرين أنه كان يكرر التنبيه على الخطأ، ولا يكفي بإيراده مرة واحدة، مقروناً بتصحيحه، ولذا نجد في هذه المقالات مثل قوله: "وقد نبهنا على هذا الخطأ الذي شاع في القرن العشرين في فقرة سابقة، وقوله: "وقد نبهنا في حلقة سابقة على أن...".

٧. وقد اتسمت مقالات الوائلي اللغوية التي جعلناها مدار هذا البحث بالهدوء، واجتناب الحدة في نقد المخطئين، وهو مما انزلق إليه بعض النقاد اللغويين في جميع العصور، فأتاروا بسبب حدتهم تلك حق من عرضوا لهم بالنقد، كما حصل من ملاحظة بين الكرمللي والعقاد، سببه نقد الأول للثاني، فما كان من العقاد إلا أن حمل على الكرمللي، وأغلظ له في القول، وكما حدث من خصومة عنيفة بين الكرمللي وأسعد داغر، عقب تخطئة هذا الأخير للكرمللي في بعض استعمالاته غير أن الكرمللي لم يتول الرد عن نفسه، بل أوعز بذلك إلى صديقه مصطفى جواد، فجاء رده أقوال أسعد داغر متسماً بالعنف، ومشوباً بالقسوة. لقد كان الوائلي في نقسده اللغوي إذن هادئاً سمحاً، فلم يغضب أحداً، ولم يتحامل على منشى. غير أنا نجد مرة أو مرتين في جميع مقالاته التي بلغت التسعين ينحو بنقده منحس في شيء من الشدة والصرامة فيقول لمن يقف في شعره أو نثره على خطأ: (قد أفاجى هذا الشاعر (الدكتور) يوماً ما هزة عنيفة. فإما أن يحترم اللغة وإما أن يترك الشعر لأهله) ^(٢٢).

٨. لقد عني الوائلي في نقده اللغوي بالشعراء الشباب، ولا سيما المبتدئون منهم، حرصاً على تقويم لغتهم، وإرشادهم إلى ما ينبغي أن يتداركوه من قصور في ثقافتهم اللغوية والفنية، من ذلك قوله: (وقد يكون في هذا التعليق ضياع للوقت مع شاعرة مبتدئة، ولكن هذه الوقفة تعني اهتمام الشيوخ بمسيرة الشباب الذين يقرضون الشعر على غط القدامى، ويهتمون ببحور الخليل، ولعل من المستحسن أن نبه أولئك المبتدئين على تحاشي مثل هذه الأخطاء، والتأمل في النص من حيث عرضه، وذلك باللجوء إلى التقطيع على طريقة التفاعيل،

أو الدندنة، فإن مثل هذا العمل يسهم في تخاشي الأخطاء التي قد تقع في القصيدة^(٩).

٩. وإذا سألت: أكان الوائلي متشدداً أم متساهلاً في نقده اللغوي، فإني أحييك بأنه كان متشدداً، يذهب مذهب اختيار الأفصح، واطراح ما عداه مما قد يقبله المتسامحون. ولا غرو فتلك هي سمة المدرسة العراقية في النقد اللغوي، التي ظلت طوال العصور، بدءاً بالأصمعي، وابن قتيبة، ومروراً بالحريري وانتهاءً بكamal إبراهيم، ومصطفى جواد، وإبراهيم الوائلي، تدعو إلى الأفصح، وترفض الضعيف أو المرجوح من الاستعمالات اللغوية وقد تجلّى مذهب الوائلي المتشدد في جميع تصحيحاته اللغوية، سواء أعلقت ببنية اللغة أم بدلالاتها. وإذا وقفت عنده في مثل هنا أو هناك على عرض الضعيف من وجوه الاستعمال، فإن ذلك يكون من باب استيفاء القول في المفردة، وعرض ما ورد فيها من روايات، وليس من قبيل تجويز الضعيف، وخير مثال على ذلك ما أورده في الكلام على (ولا سيما)، إذ قال: "من الخطأ الغريب قولهم: (كان الجو لطيفاً لا سيما وأنه ربيع) وقولهم. (سافر وحده لا سيما والطريق بعيد) فيقعون في أكثر من غلط واحد، إذ يفصلون بين (لا سيما) وبين (كذا) المستثنى بالواو الحالية، ويجعلون المستثنى جملة اسمية تامة، ويخرجون (لا سيما) عن وظيفتها في العبارة وهي استثناء ما بعدها مما قبلها على جهة الاختيار والتفضيل... والفصح أن يكون المستثنى بعد (لا سيما)... بل يجوز أن تسبقها هذه الواو فيقال: (الربيع جميل لا سيما ورده) أو (ولا سيما ورده) و (العلم يخدم البشر لا سيما الطب) أو (ولا سيما الطب) و (يعجني أحمد ولا سيما أنه ظريف) أي ولا سيما ظرافته، وقد تخفف (باء) لا سيما في الشعر وقد تحذف (لا) وتبقى (سيما) وحدها، وهذه لغة ضعيفة^(١٠).

وقد كان الوائلي متشدداً في الدلالة أيضاً، فهو يرفض استعمال الكلمة في غير معناها الأصلي الذي وضعت له في اللغة، غير أني وقفت على مثال واحد قبل فيه الوائلي استعمال الكلمة في غير معناها الأصلي. لقد عرض الوائلي خطأ شائع في كلام المعاصرين،

فهم يقولون: (طاله الأمر يطاله) إذا تناوشه أو وصل إليه. (فقال: والخطأ في صيغة المضارع واضح، ومن الذي رأى أني قد رأيت وهذا الخطأ جاء من البعامة اللبنانية وقد عبر إلينا البحر من إذاعة (مونتكارلو)، ونحن ننصح الأدباء والمذيعين والمترجمين بأن يتجنبوا هذا الخطأ، ويعودوا عنه إلى الصواب وهو (طاله يطوله) إذا اضطروا إلى هذه الصيغة، أما المبنى للمجهول منها فهو (يُطال) فيقال: (لن يُطال مجد العراق وعزه) وهذا قياس الأجوف حين يبني للمجهول فيقال: عاد، يعود، يُعاد، وقال، يقول، يُقال، وصاغ، يصوغ، يُصاغ، وهكذا^(١١).

وواضح أن الوائلي أجاز ما اعترى الفعل من تطوّر دلالي، وإن كان قد رفض ما طرأ عليه من تطور في صيغة مضارعه، فأصل استعمال (طال يطول) المتعدي، هو قول العرب: (طال فلانا يطوله) أي فاقه في الطول، وأما استعماله في هذا المصّر في نحو قولهم: (طاله الأمر يطوله) بمعنى تناوله ووصل إليه، فهو ما لم يُستعمل به هذا الفعل في كلام العرب الفصحاء. على أن إجازة الوائلي استعمال الفعل (طال) المتعدي بمعنى (تناوش) أو (وصل إلى) هو مثل واحد لا يخرج الوائلي عن سمّ النقاد اللغوين المتشددين.

الخاتمة

أما بعد فقد حاولت في هذا البحث أن أسلط الضوء على عمل متميز قام به الوائلي في مجال النقد اللغوي، فاستحق به أن يكون بمصاف اللغويين الكبار الذين عاجلوا هذا الضرب من النقد في العراق، وفي الوطن العربي، ولما كان هذا العمل في أصله عبارة عن مقالات لغوية قصيرة - كما أسلفنا - نشرها الوائلي تبعاً في جريدة الثورة العراقية خلال ما يقرب من عامين، فقد قيض الله لها النشر، إذ طبعها دار الشؤون الثقافية العامة في بغداد في كتاب عام (٢٠٠٠)، لتحقيق الهدف منها، وهو خدمة العربية الخالدة، والحفاظ على سلامتها.

الهوامش

١. اعتمدت في هذا على (من أغلاط المثقفين) تأليف إبراهيم الوائلي، جمعها وحققها وقدم لها: د. ناهي العبيدي ورفيقه. وقد طبع الكتاب في دار الشؤون الثقافية العامة ببغداد عام ٢٠٠٠.
٢. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٣، جريدة الثورة العدد الصادر في ٢٣/٨/١٩٨٦.
٣. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٢٤، جريدة الثورة العدد الصادر في ١٤/٢/١٩٨٧.
٤. الحلقة نفسها، والعدد نفسه.
٥. الحلقة نفسها، والعدد نفسه.
٦. المصدر السابق، الحلقة ٢٤، جريدة الثورة العدد الصادر في ١٤/٢/١٩٨٧.
٧. نفسها، الحلقة ٢٩، جريدة الثورة العدد الصادر في ٢١/٣/١٩٨٧.
٨. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٩، الثورة في ٤/١٠/١٩٨٦.
٩. المصدر السابق.
١٠. المصدر السابق.
١١. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٨، الثورة في ٢٧/٩/١٩٨٦.
١٢. المصدر السابق.
١٣. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٢٢، الثورة في ٣١/١/١٩٨٧.
١٤. المصدر السابق.
١٥. المصدر السابق.
١٦. المصدر السابق.
١٧. من أغلاط المثقفين، الحلقة ١٣، الثورة في ١/١١/١٩٨٦.
١٨. من أغلاط المثقفين، الحلقة ١٣، الثورة في ١/١١/١٩٨٦.
١٩. نفسها، الحلقة ٤١، الثورة في ٢٠/٦/١٩٨٧.
٢٠. المصدر السابق.
٢١. المصدر السابق.
٢٢. سورة الكهف: ٧٧.
٢٣. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٦٩، الثورة في ٢٣/١/١٩٨٨.
٢٤. سورة الواقعة: ٣٩-٤٠.
٢٥. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٢٣، الثورة في ٧/٢/١٩٨٧.
٢٦. نفسها، الحلقة ٤٦، الثورة في ٢٥/٧/١٩٨٧.
٢٧. المصدر السابق.
٢٨. نفسها، الحلقة ٥٧، الثورة في ٢٤/١٠/١٩٨٧.
٢٩. نفسها، الحلقة ٧٦، الثورة في ١٢/٣/١٩٨٨.
٣٠. نفسها، الحلقة ٨٤، الثورة في ١٨/٦/١٩٨٨.
٣١. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٥، الثورة في ٦/٩/١٩٨٦.
٣٢. نفسها، الحلقة ٣١، الثورة في ١١/٧/١٩٨٧.
٣٣. نفسها، الحلقة ٣١، الثورة في ٤/٤/١٩٨٧.
٣٤. نفسها، والعدد نفسه.
٣٥. نفسها، الحلقة ٦٣، الثورة في ١٢/١٢/١٩٨٧.
٣٦. نفسها، الحلقة ٥١، الثورة في ١٥/٩/١٩٨٧.
٣٧. نفسها، الحلقة ٦٣، الثورة في ١٢/٢/١٩٨٧.
٣٨. ينظر المخطوط الذي أشرنا إليه، مقدمة المحققين، ففيها بعض هذه السمات.
٣٩. سورة البقرة: ١٩.
٤٠. سورة النمل: ٢٢.
٤١. سورة الكهف: ٢٩.
٤٢. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٦٢، الثورة في ٥/١٢/١٩٨٧.
٤٣. نفسها، الحلقة ٧٨، جريدة الثورة في ٦/٣/١٩٨٨.
٤٤. نفسها، الحلقة ٣٨، جريدة الثورة في ٩/٥/١٩٨٧.
٤٥. نفسها، الحلقة ٦٨، جريدة الثورة في ١٦/١/١٩٨٨.
٤٦. نفسها، والعدد نفسه.
٤٧. نفسها، الحلقة ٣، الثورة في ٢٣/٨/١٩٨٦.
٤٨. نفسها، الحلقة ٣٩، الثورة في ٦/٦/١٩٨٧.
٤٩. نفسها، الحلقة ٢٤، الثورة في ١٤/٢/١٩٨٧.
٥٠. نفسها، الحلقة ٧٤، الثورة في ٢٧/٢/١٩٨٨.
٥١. نفسها، الحلقة ٨٨، الثورة في ١٦/٧/١٩٨٨.
٥٢. نفسها، الحلقة ٢٥، الثورة في ٢١/٢/١٩٨٧.
٥٣. نفسها، الحلقة ٣، الثورة في ٨/٣/١٩٨٦.

المستدرك على صنّاع الدواوين

عبد الهادي الفيكلي

من ((مطبوعات المجمع العلمي العراقي))، أُلقي إلى الجزء الأول من كتاب قِيم بهذا العنوان — هدية — من صديقي الكريم ((الدكتور نوري جهودي القيسي)) شاركه في وضعه الأخ المحامي الأستاذ ((هلال ناجي)) — استكمالاً وتتمة — لما احتجنته مجموعة محققة من دواوين الشعر العربي القديم، زادت عن خمسة وثلاثين ديواناً كانت إضافاتها المحققة تحقيقاً علمياً، حصيلة خمسة وعشرين عاماً من البحث و((الغوص والتنقيب في منات المصادر)) لتخرجها من نوادر المطبوعات ونفائس المخطوطات.

من هنا، يتبين قدر الجهد المبارك الذي بذله المحققان الفاضلان، ليقدما للدارسين والمحققين ثمرات ناضجة نافعة زهت بها أدواح التراث الشعري العربي. ولا غرابة، فإن الأستاذين — القيسي وناجي — إضافة إلى كونهما شاعرين مجيدين بارزين، عرفتهما الأوساط الأدبية في العراق وخارجه، أديبين كبيرين ومحققين بارعين، رفدا المكتبة الأدبية التراثية بنتاج قيم، يتميز من بينه ((المستدرك...)) إذ سيكون بلا شك، مرجعاً للباحثين والدارسين ومحققي تراثنا الشعري.

لذلك، لا بد من الإشارة إلى ما ابتلي به من التصحيف وأوهام الطبع التي تتحمل وزر مسؤوليتها ((مطبعة المجمع العلمي العراقي)) ويثّره من مثالبها المحققان الفاضلان، إذ لا يد لهما في ارتكابها. وفي ما يأتي: بعض ملاحظاتنا حول ذلك:

١ — على ص ٥١، البيت قبل الأخير لأي منصور الثعالبي جاء

في عجزه: الغوال الأهيف، والصواب: الغزال الأهيف. وعلى ص ٦٢ البيت الثاني لأي علي البصير جاء في أوله: حَسْبُ من فاتي ...، الصواب: حَسْبُ من فاتي ... على ص ٦٩، جاء في صدر البيت الرابع: مليت ملكك تطويه وتنشره، الصواب: وَلَيْتَ مُلْكُكَ ... — على ص ٧٣ في عجز البيت رقم (٦٧)، الصواب: غاب، بدل (علب).

— على ص ٧٩ في صدر البيت الأول من المستدرك (٢١)، الصواب في شكله: إخْضَرَّ عَارِضُهُ، وليس: احْضَرَّ عَارِضُهُ.

— ومن المستدرك على شعر الحسين بن الضحّاك، القصيدة رقم (٢٣)، إذ شَوَّهَتْ بعض أبياتها أوهام الطبع فجاءت كما يأتي:

يَا مُعِيرَ الْمُقَلَّةِ الْجُوْذَرِ وَالْجَيْدِ الْغَزَالِ

أَتَرَى بِاللَّهِ مَا تُصْنَعُ (عَيْنِيكَ) خَلَالاً ؟

من جُفُونٍ تَفْثُ (السر) يميناً وشمالاً

وكتيب يودع المترز ((أدافقاً)) ثقلاً ؟ ...

البيت الثاني، أترك تصحيحه لأي قارئ، وعلى أي مستوى من الدراسة ! أما البيت الثالث، فقد انقلب ((السَّحَرُ)) على الساحر — كما قيل — فصار سراً يُفْثُ، وفي البيت الرابع، وجدت ((أردافاً)) انقلبت إلى كلمة لا معنى لها، ولا يستقيم بها وزنه.

— ومن المستدرك ٤٠ من شعر الضحّاك، أول البيت الثالث، صواب القول أدّأوي بها، وليس (به)، إذ كان يصف الصهباء.

٢ — من المستدرك على شعر كعب بن معدان الأشقري، رقم

١، جاء في عجز البيت الأول: ... بسلي وسليري لقيت لحوسا والأصح كما ضبطهما ابن جرير الطبري في تاريخه: بسلي وسليري ... وقد جاء ذكرهما في بيت قاله الصلتان العدي، وأورده الطبري في الوقعة بين المهلب بن أبي صفرة والأزارقة، وقال إنهما من أرض الأهواز.

٣- من المستدرک على ديوان أبي الفتح البستي، رقم ٣، الصواب: خلعت بدل خلعت.

ورقم ١٣٩، صواب صدر البيت الرابع: وافزع إلى الله الكريم، وليس كما طبع: وافزع الله الكريم... الخ.

ونقل البيت الثالث من المستدرک ١٧٤ على ص ١٢٣ صحيحاً، إلا أن المطبعة قلبت ((الغور)) وأبدلتها بـ ((غور)) هـ فجاء:

سرورك بالدنيا (غور) فلا تكن

بدنيك مسروراً فنصبح مغروراً
فصوابه: سرورك بالدنيا غور فلا تكن... الخ.

وصواب صدر البيت قبل الأخير من رقم ١٧٧: فذو الجهل إن عاشرتة أو صحبتة... الخ بدل: فذو للجهل... الخ.

٤- في المستدرک على شعر مروان بن أبي حفصة ص ١٨١، الصواب: أقيم، بدل (أقيم). فيكون:

إلى الله أشكو فقد إسحاق إنني

وإن كنت شيخاً بسالعراق أقيم
وفي القول:

قهوة تترك الفقير غنياً

حسن الظن و((القا)) بالزمان
الصواب في عجزه: والقا بالزمان

٥- في مقدمة المستدرک على شعر ((أبزون العماني)) جاء القول في ص ٣٥٦، مرة على أنه: أبو علي أبزون بن ((مهزذ))، وأخرى: أبو علي أبزون بن ((مهمرد)) وثالثة ص ٣٦٠: أبزون بن ((مهزذ)) العماني !.

٦- على ص ٣٦١ في مقدمة المستدرک على ديوان الصولي، علّق المحقق الفاضل على نشرة (هيوارث دن) قاتلاً: إنما ((طافحة بالتصحيح والتحريف، فأثبتها دون تصويب، وهي أوهام تجعل من الضروري إعادة نشر ديوانه بعد تنقيته من تلك التحريفات والتصحيقات... الخ)).

إلا أنني عندما قرأت المستدرک ١٩، وجدت نص البيت الحادي عشر ص ٣٨٧ خاصة عجزه كما يأتي:

عاذ من قد كان ينصحه

قبل يغويه ويوقعه

والبيت الرابع عشر:

وهو يعملو مطيعه ثم قوى

كهوي (النور) والعقبان

وغير ذلك من أوهام الطبع الكثيرة التي ابتلي بها المحققان الفاضلان ومستدركهما القيم، ما يبعث فيك الملل ويصيبك بالغثيان!...

٧- الإقواء: لن أشار المحقق الفاضل إلى الإقواء في المستدرک الأول (١) على شعر ابن ميادة ص ١٣٤، لقد وجدت منه أيضاً في المستدرک على قصيدته اللامية (مرفوعة القافية)، أو المقطعات التي أوردها محقق ديوانه، قوله في ص ١٤٢:

يذكرنيها إن تفتت حمانم

لهن على غصن العضاه غويل
تجاوثن في حاد النهار بقولة

وأخرى توافي الشمس كل أصيل
تلومك فيها بعد ما استحکم الهوى

نسباء سفاهاً مألهن عقول
ومن رقم ٣١ ص ١٤٣ قوله:

وما هجر ليلى أن تكون تباعدت

عليك، ولا أن أحصرئك شغول

ولا أن تكون النفس عنها نجيحة

بشيء ولا أن ترثني بديل

ومن المستدرك على ديوان الصولي، وبسبب أوهام الطبع ... بدا

البيت العاشر من رائيته يشوبه الإقواء إذ جاء مشوهاً كما يأتي:

سَهِّلَ اللَّهُ لِلْأَمِيرِ ابْنِ سَيْمٍ

قاسم يوم مصر كل عسير

خلص النفس لا بعجز ولكن

سَلَّمَ المجد موكب التقدير !!

٨- في المستدرك على (ديوان ابن رشيقي القيرواني)، رجعت الخفق

الفاضل في تخريجاته إلى كتاب ((غرائب التبيهاات على عجائب

التشبيهاات)) لمؤلفه: ((علي بن ظافر الأزدي المصري))، وحين

رجعت إلى هذا الكتاب لأتّين. وجدت على ص ٦٢، أن نص البيت

الأول من المستدرك ٢٠ هو:

خَلِيلِي، هَلْ (أَعْطَيْتُمَا اللَّحْظَ) حَقَّةً

من البركة الحسناء شكلاً ومنظراً

أما بشأن المستدرك ص ٣٢، فقد رجعت إلى الصفحتين

١١٦، ١١٧ من ((الغرائب)) فوجدت نص الأبيات كما يأتي:

نظرت من البستان أحسن منظر

وقد حجب الأغصان شمس المشارق

إلى دوح كثرى يلوح كآله

قناديل تبر، محكمات الغلائق

وسافرة عن أوجه من سفر جل

يحيل على معنى من الحسن فائق

حكّت سرر القادات منها أسافل

وتحكسي أعاليها، تهود السفواتق

وجاء في الهامش: [ورد في ديوان ابن رشيقي المجموع، بيتان

يختلفان عن هذه الأبيات وإن اشتهر في بعض اللفظ هما: (ص ١١٨

جمع عبد الرحمن ياغي)

نظرت إلى البستان أحسن منظر

وقد حجب الأغصان شمس المشارق

به زوج رمان يلوح كأنه

قناديل تبر محكمات الغلائق.

٩- على ص ٤٤ وما بعدها، اعتمد الخقق الفاضل في تخريج شعر

التعالبي (الشيخ أبو منصور عبد الملك بن محمد التعالبي النيسابوري)

على مخطوطة كتابه ((التوفيق للتلفيق)). وفي هذه الملاحظات

رجعت إلى هذا الكتاب الذي حققه الأستاذان هلال ناجي وزهير

زاهد ... فوجدت أن نص الأبيات الأربعة على الصفحة المذكورة،

غير النص المحقق في كتاب ((التوفيق ...)) عدا الثالث. ونص

((التوفيق)) هو:

حَبَا يَوْمَ أَحْمَدَ بين روض مُنَجَّد

وخليج مُزَرَّد وتبيد مُورَّد

وحمام مُفسَرَّد قُضِيها من زَبَرَجَد

كُنَّا باسطُ اليد نحو نيلوفر ند

ومن التحريفات وأخطاء الطبع وأوهامه:

ص ٤٥ في عجز البيت الثاني من رقم (١٠):

جيب، في ((التوفيق)) بدل (جنب) في المستدرك.

ص ٤٦ في عجز البيت الرابع من رقم (١٦):

الثور في ((التوفيق)) بدل (الوزر) في المستدرك.

ص ٤٨ في عجز البيت الرابع من رقم (٢٠):

(واستندن) في ((التوفيق)) بدل (واستلم) =

وفي عجز البيت الأول من رقم (٢١):

(والزهر) في ((التوفيق)) بدل (والدهر) =

وفي عجز البيت الرابع من رقم (٢١):

(غض العيش) في ((التوفيق)) بدل (غض العش) في المستدرك.

وعلى ص ٥٢ في عجز البيت الثاني من المقطوعة (٣٧): (كعزفه) في

(التوفيق) بدل (كعزفه) في المستدرك.

وعلى ص ٥٣ في صدر البيت الثاني، مقطوعة (٣٩)، (فكم من نعمة

بيضاء) في (التوفيق) بدل (عمة) في المستدرك.

ومن التحريفات المضحكة، كلمة ((طليلي)) في بداية البيت التاسع من القصيدة رقم (٩) ص ٣٣٠، وبداية العاشر (خليلي) وصوابه طبعاً: خليلي..

ومن المقطوعة (١٠) ص ٣٣٢ من المستدرك على ديوان ديك الجن: [وقال في الربيع:

ونبات باقلاً يشبه لونه

زرق الحمام مشيلة أذناها].

بينما قال علي بن ظافر الأزدي المصري في غرائب التسيهات ص ٩٨: [ومن أحسن ما قيل في تشبيه ورد الباقلاء قول الصنوبري: ونبات باقلاً يشبه زهره

بلق الحمام ثق مشيلة أذناها

وقال الخققان ((د. سلوم ود. الجويني)) في الهامش: البيت في فوات الوفيات لابن شاکر، ج ١ ص ١١١، وعجزه ((بلق الحمام مشيلة أذناها)).

١٠- وبشأن ماورد في أول الصفحة ٢٦١ من المستدرك

على شعر عبد الصمد بن المعدل، أرجح أن ثاني الأبيات هو البيت الثالث، فيكون السياق:

إن الكريم إذا رآك ظلمته

ذكر الظلمة بسبعه نوم النوم

وجفا الفراش وبات يطلب نازة

أسفاً، وإن أغضى ولم يتكلم

إياك من ظلم الكريم فائة

مر مذاقته، كطعم السقم

١١- في مقارنة طبعة الدكتور حسين عطوان - ديوان مروان بن أبي حفصة، بطبعة الأستاذ قحطان رشيد التميمي، قال الحق الفاضل: [...] وتماز طبعة الدكتور حسين عطوان على طبعة قحطان بضبطها بالشكل، فطبعة قحطان غير مشكولة...].

قلت: هذه الملاحظة قيمة، وجديرة بأن تصبح قاعدة في تحقيق التراث الشعري العربي ونشره، يلتزم بها الدارسون المحققون، تجنباً لما قد يقع من تصحيف وتحريف، ولكن عندما قرأت ((المستدرك على ديوان مروان...)) مثلاً، وجدت الحق الفاضل لم يلتزم بما قرره، إذ اكتفى بضبط قصيدة الشاعر في وصف حصان، ونسي ذلك فيما أورده من استدراكاته على الصفحات ١٦٦ - ١٩٩)!!

و كنت أود أن لا ينسى المحققان الفاضلان هذه الناحية في كثير من مادة مستدركهما بشكل عام، وهما ينهدان بجهدهما الضخم وعملهما المبارك الذي أثريا به مكتبة التراث الشعري العربي، فوضعا بين أيدي الدارسين والمحققين، مرجعاً قيماً ونفيساً لا يستغنى عنه، ويستحقان عليه كل الإكبار والتقدير.



أخبار التراث العربي

حسن عربي الخالدي

٢٠٠٤، ٢٨٤ ص.

* شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي رؤية اعتزالية عن الامام علي (ع) جواد كاظم منشرد النصر الله. ط-١، قسم (ايران) منشورات مكتبة ذوي القربي، ١٤٢٦-٢٠٠٥ "٢" ٦٢١ ص اصل الكتاب رسالة دكتوراه فلسفة في التاريخ الاسلامي بإشراف د. خليل هاشم عباس الزويني، كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٤٢٣-٢٠٠٢ م.

* الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب والمسلمين: اكتشاف الذات والآخر "الجزائر فضاء للرحلة. الرحلة بين المشرق والمغرب، من حاضرة بغداد واليهما، الرحلة العربية الى الغرب) ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، ...-٢٠٠٥، ٦٢٤ ص.

* شعر ابن رواحة الحموي الشاعر الشهيد -د. سعود عبد الجابر. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ع٦٣، س٢٦ (١٤٢٣-٢٠٠٢) ١١-٥٠.

* الشعر الاندلسي في طلائع الدراسات العربية عن الاندلس (تواريخ الادب العربي) -احمد عبد القادر صلاحية. التراث العربي "دمشق" ع٧٨، س٢٠ (١٤٢٠-٢٠٠٠).

* شعر الشريف السبي ابي القاسم محمد بن احمد بن محمد الحسني العلوي الهاشمي (٦٩٧-٧٦٠هـ/١٢٩٧-١٣٥٨م) محمد هيثم غرة. التراث العربي "دمشق" ع٩٧، س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).

ش -

* الشامل في الصناعة الطبية -لابن النفيس علاء الدين علي بن ابي الحزم القرشي المصري الطبيب (٦٠٧-٦٨٧هـ/١٢١٠-١٢٨٨م) ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٣-٢٠٠٢، الاجزاء ٩، ١٠، ١٢-١٣، ١٤-١٥، ١٦-١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ١٩١ ص+ ٢٨٦ ص+ ١٨٣ ص+ ١٩٣ ص، ١٧٥ ص+ ١٧٥ ص+ ٣٠٤ ص+ ١٥٣ ص+ ١٤٣ ص+ ٤١٤ ص+ ٢٧٥ ص+ ٥٤٣ ص+ ٢٣٧ ص+ ١٣٩ ص+ ٣٩٦ ص+ ١٨١ ص+ ٢٢٨ ص.

* شرح جمل الزجاجي -لابن خروف ابي الحسن علي بن محمد بن علي الحضرمي الاشيلي الاندلسي (٥٢٤-٦٠٩هـ/١١٣٠-١٢١٢م) دراسة وتحقيق د. علاء الدين حموية مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ع٦٦، س٢٨ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ١٨٩-٢١٤ ع٦٧، س٢٨ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٢٠٥-٢٤٤.

* شرح الكافي في علمي العروض والقوافي -للعامة عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد العمري المرتضى... (٩٧٥-١٠٣٧هـ/١٥٦٧-١٦٢٨م) دراسة وتحقيق: محمد منذر احمد بيدق، رسالة ماجستير في اللغة العربية/ ادب بإشراف د. حذام جمال الدين الآلوسي، كلية التربية (ابن رشد) جامعة بغداد، ١٤٢٥-

* شعر عبد الرحمن بن الحكم - ابراهيم سعد الحقييل. العرب
"الرياض" ج ٧-٨، س ٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥) ٥١٣-٥٣٨.
* شعر مرة بن محكان - جمع وتحقيق وشرح ودراسة: عدنان محمود
عبيدات. التراث العربي "دمشق" ع ٩٦، س ٢٤ (١٤٢٥-
٢٠٠٤).

* شعرية النشر في صدر الإسلام خطبة الإمام علي (عليه السلام)
اغوذجا. عباس محمد رضا حسن. مجلة اللغة العربية وآدابها "الكوفة"
٢٤ (٢٠٠٢-٢٠٠٣) ٩٧-١١٧.
* شمال شبه الجزيرة العربية في مصنفات الرحالة - يحيى عبد
الرؤوف جبر. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية. بحوث ندوة
الرحلات... ج ١/٢٨٧-٣٢٠.

— ص —

* صحيفة الرسول "صلى الله عليه وسلم" لأهل المدينة دراسة
تحتواها ودلائلها على تنظيمهم. المرحوم الاستاذ د. صالح احمد
العلي (١٣٣٦-١٤٢٤/١٩١٨-٢٠٠٣) مجلة مجمع اللغة
العربية الاردني "عمان" ع ٦٤، س ٢٧ (١٤٢٤-٢٠٠٣) ١١-١٨.

* الصلتان العبدى حياته وما تبقى من شعره د. وليد محمود خالص.
الادب في الخليج العربي دراسات ونصوص، ط-١، ابو ظبي
الامارات العربية المتحدة، (١٤٢٥-٢٠٠٤) ص ١٤٣-١٩٥.
* صور الشعراء العرب قبل الاسلام من الوجهة النفسية - احمد
اسماعيل النعيمي. العرب "الرياض" ج ٧-٨، س ٤٠ (١٤٢٦-
٢٠٠٥) ٤٧٢-٤٨٧ (ق-٢).

* صور من العلاقات المتبادلة بين اوربا وشمال بلاد الشام - محمد
قجة. التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).
* صورة الارض عند ابن الوردى مصادره ومن اخذ عنه - احمد
ظاهر المنفي - التراث العربي "دمشق" ع ٨١-٨٢، س ٢١
(١٤٢٢-٢٠٠١).

* الصورة الشعرية عند العباد الاصفهانى - صفاء علي حسين

الشمري - الانبارية مجلة العلوم الانسانية والاقتصادية "الانبار" ع ٥
(٢٠٠٤-٩٤) ١٠٨.

* صورة المشرق العربي من خلال رحلات الجزائريين في العهد
العثماني - سميرة الساعد. التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، س ٢٤
(١٤٢٥-٢٠٠٥).

* الصوم في التراث الانساني والاسلامي - محمود الرسداوي.
التراث العربي "دمشق" ع ٩٦، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).
* صيغة تفعال المصادر في العربية، فهرس شواهد - تفعال الشعرية،
المرحوم الاستاذ د. محمد جبار المعبيد (١٣٥٦-
١٤١٩هـ/١٩٣٧-١٩٩٩م) مجلة مجمع اللغة العربية الاردني
"عمان" ٦٣، س ٢٦ (١٤٢٣-٢٠٠٢) ٩٧-١٣٠، ع ٦٤/س
٢٧ (١٤٢٤-٢٠٠٣) ١٤٥-١٧٨.

— ط —

* الطائف في رحلتي العياشي والموسوي في القرنين الحادي عشر
والثاني عشر الهجريين - ناصر بن علي الحارثي. الرحلات الى شبه
الجزيرة العربية. بحوث ندوة الرحلات... ج ١/١٣٥-١٥١.
* طرق تاريخ النسخ في المخطوطات النشأة والحل - عصام محمد
الشنطي. تراثيات "القاهرة" ع ٤٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٩-٢٢.
* طلب اليهود من المسلمين فتح الاندلس: حقيقة ام ادعاء؟ -
خالد يونس الخالدي. التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، س ٢٤
(١٤٢٥-٢٠٠٥).

* طيب السمر في أوقات السحر - لشهاب الدين احمد بن محمد بن
الحسن الحيمي الشبامي اليميني الاديب المؤرخ (١٠٧٣-
١١٥١هـ/١٦٦٢-١٧٣٩م) تح الشيخ العلامة عبد الله محمد
الحبشي، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات
المجمع الثقافي، ١٤٢٣-٢٠٠٢، ١-٢، ج ٦٨٠ ص ٦٠٣ ص.

— ظ —

* ظاهرة التذكير والتأنيث في العامية الجزائرية وعلاقتها بالفصحى
- د. عبد الكريم عوني. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان"

الرحلات الى شبه الجزيرة العربية بحوث ندوة الرحلات
١٧٢. - ١٥٥/١...

* عمان في لسان العرب دراسة لغوية حضارية - د. وليد محمود
خالص. الادب في الخليج العربي دراسات ونصوص، ط-١، ابو
ظبي الامارات العربية المتحدة، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ص ٣٨٩-
٤١٣.

— غ —

* غاية المقتصد في زوائد المسند - لنور الدين ابي الحسن علي بن ابي
بكر بن سليمان الهيثمي القاهري المصري (٧٣٥-
٨٠٧هـ / ١٣٣٥-١٤٠٥م) دراسة وتحقيق من أوله الى نهاية
كتاب الحج - منصور محمد احمد يوسف. رسالة ماجستير، قسم
الشريعة الاسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢،
١-٣ ج.

* غرائب الأسفار. حكايات ابن بطوطة مستخلصة من رحلته -
اختارها وقدم لها: علي كنعان، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية
المتحدة، دار السويدي للنشر والتوزيع، ... ٢٠٠٥، ٤٩٢ ص.
* الغول والصعلوك تأبط شراً غوذا شعرياً - شريف بشير احمد.
التراث العربي "دمشق" ع ٩٣-٩٤، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

— ف —

* فخر الدين الرازي حياته واعماله ملاحظات حول المصادر القسم
الثاني "ملخص" - عفت الشرقاوي تراثيات "القاهرة" ع ٢٤
(١٤٢٣-٢٠٠٣) ٢٣٥-٢٣٦، ٣-١١ بالانجليزية.

* فخر الدين الرازي واشهر مؤلفاته - زهير حميدان. التراث العربي
"دمشق" ع ٩٣-٩٤، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).
* الفصاحة سمة من سمات الأداء الكلامي عند العرب القدامى -
بلقاسم بلعرج. التراث العربي "دمشق" ع ٩٣-٩٤، س ٢٤
(١٤٢٥-٢٠٠٤).

* في الأدب النجفي قضايا ورجال - الاستاذ الفاضل محمد رضا

ع ٦٣، س ٢٦ (١٤٢٣-٢٠٠٢) ١٣١-١٤٨.

* ظاهرة الخراب في المدن العراقية في نظر الرحالة المغاربة
والاندلسيين في العصر الوسيط - نواف عبد العزيز الجحمة. الشرق
والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص ٤٢١-٤٤٩.

— ع —

* عائشة والسياسة - وهبة الزحيلي. التراث العربي "دمشق" ع
٩٢، س ٢٣ (١٤٢٤-٢٠٠٣).

* العدو الاندلسية على عهد عبد الرحمن الناصر من خلال كتاب
"صورة الارض" لابن حوقل - عبد القادر بويابة. الشرق والغرب في
مدونات الرحالة العرب. ص ٤٠٧-٤٢٠.

* عطاء الموالي في عصر الراشدين وبنو امية: محاولة تقويم جديد -
نجمان ياسين. التراث العربي "دمشق" ع ٨١-٨٢، س ٢١
(١٤٢٢-٢٠٠١).

* العقل تعريفه، منزلته، مجالاته ومداركه - عبد القادر صوفي.
التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).

* علم الاكتناه العربي الاسلامي - فيصل العفيان. تراثيات
"القاهرة" ع ٢٤ (١٤٢٣-٢٠٠٣) ١٧٣-٢٠٠. المقال عرض
ونقد لكتاب د. قاسم السامرائي، ط-١، الرياض مركز الملك
فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية، ١٤٢٢-٢٠٠١،
٥٦٢ ص.

* علم الرجال بالغرب الاسلامي. ابن الخذاء ابو عمر احمد بن محمد
بن يحيى القرطبي الاندلسي (٤٠٨-٤٦٧هـ / ١٠١٨-
١٠٧٤م) وتحقيق كتابه التعريف بمن ذكر في موطن مالك من الرجال
والنساء - دراسة وتحقيق محمد عز الدين المعيار الادريسي، رسالة
دكتوراه دولة ياشراف د. محمد الراوندي، دار الحديث الحسنية،
الرباط، ... ٢٠٠٢م.

* علم السيمياء بين التراث والحداثة - محمود الريدائي. التراث
العربي "دمشق" ع ٩٥، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).
* العلماء الشناقطة ورحلة الحج - محمد ولد احمد البرناوي.

القاموسي، ط-١، بغداد المؤلف، ...-٢٠٠٢، ٢٦٩ ص. أقول
أعذر للاخ الكريم المؤلف عما أوردته سلفا في عدد سابق من مجلتنا
المورد الغراء متمنياً له العمر المديد.

* في صحراء ليبيا مطلع القرن العشرين لآحمد حسنين بك رحلة
استكشافية رائدة... وبيمة علي كنعان. الشرق والغرب في
مدونات الرحالة العرب ص ٣٢١-٣٣٣

* في نقد المعجم المدرسي - جورج عيسى التراث العربي "دمشق"
ع ٩٧، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥)

— ق —

* قراءة في دالية حميد بن ثور - بتول حاج احمد. التراث العربي
"دمشق" ع ٩٣-٩٤، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤ م.)

* قراءة في رحلة محمد بن مسايب الى الحجاز في القرن الثامن عشر
- بوشنافي محمد. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب.
ص ٢٢٥-٢٣٧

* قراءة في لآميات الامم. لآمية العرب، لآمية العجم، لآمية اليهود،
لآمية المنود، لآمية الماليك، اللآمية الاموية - محمود الربيعاوي.
التراث العربي "دمشق" ع ٨٣-٨٤، س ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١)
* قراءة في منهج مجمع الامثال للميداني والمكرر فيه - علي ابو زيد.
التراث العربي "دمشق" ع ٨٦-٨٧، س ٢٢ (١٤٢٣-٢٠٠٢)

* قراءة الكساني رواية ابي عمر الدوري عن طريق رضي الدين ابي
عبد الله محمد بن ابي نصر الكرمانلي ت ٥٦٣ هـ - فتح د. حاتم صالح
الضامن. ط-١، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع،
١٤٢٦-٢٠٠٥، ١٧٥ ص.

* قراءة معاصرة في السيرة والمنهج العلمي للشيخ الرئيس - رفعت
حسن هلال. تراثيات "القاهرة" ع ٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٥٥-
٦٣.

* القرينة في اللغة العربية - كوليزار وكاكل عزيز. رسالة دكتوراه
في اللغة العربية بإشراف الاستاذ الفاضل > هاشم طه شلاش
النعمي، كلية التربية (ابن رشد) جامعة بغداد، ١٤٢٣-٢٠٠٢،

٢٤٦ ص.

* قصة بشار بن برد مع خلف الأحمر وأبي عمرو ابن العلاء حول
استعمال الفاء - "إن" دراسة وتحليل: هارون المهدي
ميغا. العرب "الرياض" ج ٩-١٠، س ٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥)
٥٨٩-٥٦٨

* قطر السيل في أمر الخيل. لسراج الدين ابي حفص عمر بن رسلان
بن نصر البلقيني الكناني القاهري القاضي (٧٢٤-
٨٠٥ هـ/١٣٢٤-١٤٠٣ م) تح د. حاتم صالح الضامن ط-١،
دمشق دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٦-٢٠٠٥،
٢٥٦ ص، سلسلة كتب الخيل - ٥.

* القوافي - للسليمان علي بن عثمان بن علي الاربلي المصري
(٦٠٢-٦٧٠/١٢٠٥-١٢٧١) تح: عبد المحسن فراج
القحطاني، ط-١، الشركة العربية للنشر والتوزيع. (١٠٠٠-
*) القيمة العلمية لجولات القسطنطيني ب. ب.
ماليزيا (١٩١٤-١٢٤٥/١٢٣٢/١٨٢٨) - S.B.MILES

في سلطنة عمان ١٨٧٤-١٨٨٥ م سعيد بن محمد سعيد الهاشمي.
الرحلات الى شبه الجزيرة العربية، بحوث ندوة
الرحلات... ج ٢/٧١١-٧٨٠
— ك —

* كتاب الحفاية بتوضيح الكفاية للبيتوشي ابي محمد عبد الله بن محمد
الكردي الاديبي (١١٦٠-١٢٢١ هـ/١٧٤٧-١٨٠٦ م)
عرض وتعريف: اسماعيل محمد وطه صالح امين اغا. التراث العربي
"دمشق" ع ٧٩، س ٢٠ (١٤٢١-٢٠٠٠ م). (كتاب الماء
"معجم طبي لغوي" حسان فلاح اوغلي التراث العربي دمشق ع
٧٨، س ٢٠ (١٤٢٠-٢٠٠٠)

* كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة - هاء الدين عبد الله الزهوري.
التراث العربي "دمشق" ع ٨١-٨٢، س ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١)
* كتاب معاني القراءات لأبي منصور الأزهري (ت ٣٧٠ هـ)
"دراسة لغوية" - شيماء اسماعيل خليل. جزء من متطلبات نيل درجة

ماجستير في اللغة العربية وآدابها/ لغة بإشراف الأستاذ الدكتور:
عبد الرحمن مطلق الجبوري، كلية التربية "ابن رشد" جامعة بغداد،
١٤٢٦-٢٠٠٥، ١٢٨ ص.

* الكتابة العربية وفن الشعر والتاريخ الشعري في ما وراء النهر -
شاه رستم غياث شاه. التراث العربي "دمشق" ع ٨٩، س ٢٣
(١٤٢٤-٢٠٠٣).

* كتب التاريخ مصدر متجدد للمعلومات الثقافية - موريثوف.
التراث العربي "دمشق" ع ٩٠، س ٢٣ (١٤٢٤-٢٠٠٣).
* الكرامات في التراث العربي الإسلامي "النموذج الأندلسي" -
لؤي علي خليل. التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، س ٢٤ (١٤٢٥-
٢٠٠٥).

* كمال الدين ميثم بن علي البحراني. دراسة في السيرة - د. وليد
محمود خالص. الأدب في الخليج العربي دراسات ونصوص، ط-١،
ابو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ص ١٩٧-
٢٤٦.

* كبر الكتاب ومنتخب الآداب - للبونسي أبي إسحاق إبراهيم بن
علي بن أحمد الفهري الشريشي الأندلسي (٥٧٣-
٦٥١ هـ/ ١١٧٧-١٢٥٣ م) السفر الأول من النسخة الكبرى.
تح ودراسة: حياة قارة، ط-١، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة،
منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ٢-١ ج في مجلد
واحد، ٩٨١ ص. أصل الكتاب جزء من رسالة دكتوراه دولة في
الادب الأندلسي بإشراف د. محمد مفتاح، كلية الآداب والعلوم
الإنسانية، جامعة سيدي بن عبد الله بفاس "المغرب" ... ١٩٩٧-
ولم تطبع الدراسة بعد.

- ل -

* لغة شعر أبي تمام بين ناقدية - وعد محمد سعيد. جزء من متطلبات
نيل درجة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها/ لغة بإشراف
الأستاذ الفاضل د. هاشم طه شلاشي النعيمي، قسم اللغة العربية،
كلية التربية "ابن رشد" جامعة بغداد، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ١٧٢ ص.

* اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية
في الجمهورية الجزائرية - د. عبد الملك مرتاض. الموسم الثقافي
الثالث والعشرون لجمع اللغة العربية الاردني ط-١، عمان،
منشورات مجمع اللغة العربية الاردني، ١٤٢٦-
٢٠٠٥، ص ٢٩٥-٣٢٤.

* اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية
في الجمهورية اللبنانية الواقع والتحديات واستشراف المستقبل.
ياسين الأيوبي. الموسم الثقافي الثالث والعشرون لجمع اللغة العربية
الاردني ... ص ٢٤٥-٢٩٤.

* اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في جمهورية مصر العربية:
الواقع والتحديات واستشراف المستقبل - د. محمد حسن عبد
العزیز. الموسم الثقافي الثالث والعشرون لجمع اللغة العربية
الأردني ... ص ١٢٧-١٨٨. اللغة العربية في القرن الحادي
والعشرين في المؤسسات التعليمية في فلسطين الواقع والتحديات
واستشراف المستقبل - د. محمد جواد النوري. الموسم الثقافي

الثالث والعشرون لجمع اللغة العربية الاردني ... ص ١٨٩-٢٤٤.
* اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية
في المملكة الاردنية الهاشمية الواقع والتحديات واستشراف
المستقبل. د. سليمان الطراونة. الموسم الثقافي الثالث والعشرون
لجمع اللغة العربية الاردني ... ص ١١-٧٢.

* اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية في
المملكة السعودية الواقع والتحديات واستشراف المستقبل
د. مرزوق بن صنيان بن تنباك. الموسم الثقافي الثالث والعشرون
لجمع اللغة العربية الاردني ... ص ٧٣-١٢٦.

- م -

ما تبقى من أمثال ابن الأعرابي أبي عبد الله محمد زياد بن بشر الكوفي
الرواية (١٥٠-٢٣١ هـ/ ٧٦٧-٨٤٦ م) جمع وتحقيق د. حاكم
حبيب الكريطي. مجلة اللغة العربية وآدابها ("الكوفة" ع ٢٤) ...
٢٠٠٢ (٦٢-٩٦).

*مالك بن المرحّل أديب العدوتين (٦٠٤-٦٩٩هـ/١٢٠٧-١٣٠٠م) تحقيق ودراسة (دراسة تحليلية في أخباره وآثاره وتحقيق نصوصه الأدبية الباقية) - د. محمد مسعود جبران، ط-١، أبو ظبي، الإمارات العربية، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ٦٢٤ ص. ص ٢١-٢٨١
الدراسة، ٢٨٥-٤٨٦ الشعر، ٤٨٧-٥٤٥ النشر * ما لم ينشر من الاحاطة في أخبار غرناطة، لابن الخطيب لسان الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد الغرناطي الاندلسي (٧١٣-٧٧٦هـ/١٣١٣-١٣٧٤م) - رجب عبد الجواد ابراهيم.
تراثيات "القاهرة" ع ٢ (١٤٢٣-٢٠٠٣م) ١٠٧-١٢٠.
* المتلقي عند عبد القاهر الجرجاني - ماجد بن محمد الماجد. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ع ٦٨، س ٢٩ (١٤٢٥-١٣٤٠-٢٠٠٥)

* المدينة المنورة في النص الرحلي: مستوياته وأبعاده - عبد الرحيم مودن. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص ١٧٣ - ٢٠١.

* مسألة الخير والشر في أدب المعري - وحيد صبحي كباية. التراث العربي "دمشق" ع ٩٦، ص ٢٤ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤).

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار - لابن فضل الله العمري شهاب الدين أبي العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله الدمشقي (٧٠٠ - ٧٤٩ هـ / ١٣٠٠ - ١٣٤٨) دراسة وتحقيق الأستاذ كنعان جليل إبراهيم. جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في الوثائق والمخطوطات بإشراف د. خديجة عبد الرزاق الحديثي والأستاذة الفاضلة نبيلة عبد المنعم داود. معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا، اتحاد المؤرخين العرب "بغداد" ١٤٢٤ - ٢٠٠٣، ص ٢٨٣. أقول اشتمل النص الخفي على تراجم طائفة من النحويين واللغويين بلغت عدتهم ٥٣ وقد وطأ الباحث الفاضل لها بدراسة مبسطة ضافية عن المؤلف وعلم النحو وما ألف في طبقات رجاله ووصف عام لمعلمة مسالك الأبصار ومحتواها ومنهج المؤلف فيها ومصادره وقيمة كتابه. وقد استبانت من الدراسة والتحقيق سعة معرفة وبسطة علم حرية بالتنويه والثناء.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "المسالك والآثار والأقاليم" لابن فضل الله العمري تح: الأستاذ: عبد الله بن يحيى السريحي، ط - ١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣، السفر الأول، ص ٦٥٤.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "ممالك الشرق الاسلامي والترك ومصر والشام والحجاز" لابن فضل الله العمري. تح: د. أحمد بن عبد القادر الشاذلي، ط - ١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣، السفر الثالث، ص ٥٦٤.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "ممالك اليمن والغرب الاسلامي وقبائل العرب" لابن فضل الله العمري، تح: حمزة أحمد

عباس، ط - ١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٣ - ٢٠٠٢، السفر الرابع، ص ١٢٩ - ٤٢٩.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تراجم القراء واخداث" لابن فضل الله العمري. تح: محمد عجاج الخطيب ومصطفى مسلم وصالح رضا، ط - ١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤، السفر الخامس، ص ٨٠٧ وعدهم ١٧١ "قارئ ومحدث.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "أهل اللغة والنحو والبيان" لابن فضل الله العمري. تح: عبد العباس عبد الجاسم، ط - ١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣، السفر السابع، ص ٤٠٢. وعدهم تراجمه ١٢٣.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "طوائف الفقهاء والصوفية" لابن فضل الله العمري. تح: بسام محمد بارود، ط - ١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢١ - ٢٠٠١، السفر الثامن، ص ٤٢٢. وعدهم تراجمه ١١١.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تراجم الحكماء والفلاسفة" لابن فضل الله العمري. تح: بسام محمد بارود، ط - ١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣، السفر التاسع، ص ٦٤٣. وعدهم تراجمه ١٩٣.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تراجم أهل الموسيقى" لابن فضل الله العمري تح: د. يحيى وهيب الجبوري، ط - ١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤، السفر العاشر، ص ٧٠٦. وعدهم تراجمه ١٩٢ أقول يطبع هذا السفر أيضاً في القاهرة ويقوم على طبعه مركز تحقيق التراث "٢٠٠٤ م"

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "شعراء العصر العباسي الثاني" لابن فضل الله العمري تح: د. محمد إبراهيم خور، ط - ١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣، السفر السادس عشر، وقد اشتمل على ٦٩ ترجمة.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "بقية شعراء مصر" لابن فضل الله العمري تح الاستاذ الفاضل المرحوم د. يونس احمد السامرائي (١٣٤٧-١٤٢٦هـ/١٩٢٩-٢٠٠٥م) ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر التاسع عشر، ٦٩٧ ص. اشتمل على "٢٤ ترجمة" أقول إنصافاً ووفاءً لقد جلى استاذنا الراحل السامرائي وأجاد في تحقيقه على الشرائط الثابتة المعروفة في أصول التحقيق وطرائقه، وهو -قطعاً ويقيناً- أفضل ما وقفت عليه من أجزاء الكتاب المطبوعة تحقيقاً أوفى على الغاية وأبان عن علم غزير فيه مثلما أبان في سائر ما حقق وصنف رحم الله تعالى استاذنا السامرائي واسيغ عليه الرحمة والرضوان وعوضاً عنه بمن يسد مسده.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "النباتات والمعادن والاحجار" لابن فضل الله العمري. تح د. عماد عبد السلام رؤوف، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤ السفر الثاني والعشرون، ٣٩٢ ص.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "دول الحسينيين والدولة العباسية والأموية بالشام والاندلس" لابن فضل الله العمري. تح د. يحيى وهيب الجبوري، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر الرابع والعشرون، ٥٣٢ ص. أقول هذا السفر ما زال بحاجة الى عرضه ثانية على أمات المصادر والمطان التاريخية وما طبع منها -مما اشتمل على مادة الكتاب - كثير جداً، وقد فات الدكتور الجبوري الوقوف على الكثير منها ليستقيم نص الكتاب على الوجه المطلوب، وقد خصه في أخرة -وحسناً فعل- زميلنا الأخ الكريم الاستاذ مهدي عبد الحسين النجم بنقده أوعب فيه واستقصى مواطن الخلل والاضطراب في القراءة والتخريج والضبط ونشر في مجلة/ العرب "العراء الزاهرة" *. "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار" تاريخ العالم الاسلامي في العصر العباسي "لابن فضل الله العمري تح. حمزة احمد عباس، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات

الجمع الثقافي، ١٤٢٦-٢٠٠٥، السفر السادس والعشرون، ٤٦٧ ص. يشتمل هذا السفر على حوادث السنوات ١٦٦-٥٤٠هـ/٧٧٧-١١٤٥م.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تاريخ الحروب الصليبية والدول المتأخرة" -لابن فضل الله العمري. تح: حمزة احمد عباس، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات الجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، السفر السابع والعشرون، ٦١١ ص. اشتمل هذا السفر على حوادث ٥٤١-٧٤٤هـ/١١٤٦-١٣٤٣م. وهو آخر ما وقفت عليه من هذه المعلمة النفيسة في ما طبع منها جملة منشورات الجمع الثقافي.

* مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري. تح د. يحيى وهيب الجبوري، ... السفر الرابع والعشرون - نقد الاستاذ. مهدي عبد الحسين النجم العرب "الرياض" ج ٧-٨، س ٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥) ٤٩٨-٥١٢ (ق-١) ج ٩-١٠، س ٤٠ (١٤٦-٢٠٠٥) ٦٢٩-٦٤٢ (ق-٢) ولم أقف بعد على ما يتلوه.

* المستدرك على شعر خفاف بن ندبة السلمي - احمد (٩) التراث العربي "دمشق" ٨٥٤، س ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠٢).

* المستدرك على المكتبة الشعرية ومعجم الشعراء العباسيين - مجاهد مصطفى بهجت. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ٦٦٤، س ٢٨ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٢١٧-٢٤٦.

* المستشرقون وتحقيق التراث (٢) بروكلمان وطبقات محمد بن سعد "كتب الواقدي" محمد عوني عبد الرؤوف. تراثيات "القاهرة" ٢٤ (١٤٢٣-٢٠٠٣) ٩٧-١٠٤.

* مستقبل اللغة العربية: حوسبة المعجم العربي ومشكلاته اللغوية والتقنية أمثودجاً - عبد الله ابو هيف. التراث العربي "دمشق" ٩٣-٩٤، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

* مستكشفو الجزيرة العربية الالمان ١٦٠٠-١٩٠٠ - كارل شمدت كورتي. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية بحوث ندوة...

* مصادر الفكر الاسلامي في اليمن - العلامة الشيخ عبد الله محمد الحبشي، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ٩٧٦ ص اقول كانت طبعته الأولى المنشورة في مجلة مطبوعات مركز الدراسات والبحوث اليمنية في صنعاء بعنوان (مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن).
* المصطلح في التراث العربي الإسلامي وطرائق وضعه - اسماعيل مغمولي. التراث العربي "دمشق" ع ٩٣-٩٤، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

* المصطلح ومشكلات تحقيقه - ابراهيم كايد محمود. التراث العربي "دمشق" ع ٩٧، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).
* مظاهر التعليل النحوي في كتاب "التذيل والتكميل" - وليد لسراقي. التراث العربي "دمشق" ع ٨٦-٨٧، س ٢٢ (١٤٢٣-٢٠٠٢).

* معجم ما ألف عن الحج تاريخه مناسكه، تنظيمه، طرقه، الرحلات ليه - عبد العزيز الراشد السنيدي، ط-١، الرياض إدارة الملك عبد العزيز، ١٤٢٣-٢٠٠٢، ٤١٥ ص.

* معجم الموضوعات المطروحة في التأليف المعجمي - الشيخ العلامة عبد الله محمد الحبشي. محاضرات الموسم الثقافي السادس عشر (٢٠٠) ص ١٥-٢١.

* معرفة الفرق بين - الظاء والضاد - لابن الصابوني الصديقي ابي بكر محمد بن احمد الاشيلي الاندلسي الاسكندراني الشاعر (ت ٦٣٤هـ/ ١٢٣٧م) تح د. حاتم صالح الضامن ط-١، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ٦٤ ص، سلسلة كتب الضاد والطاء- ١٢.

* المغني في البيطرة في الخيل والجمال وغيرها - للملك الأشرف أبي حفص عمر بن يوسف بن عمر الرسولي التركماني اليمني (ت ٦٩٦هـ/ ١٢٩٦م) حققه وعلق عليه د. محمد التونجي، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي،

* مفهوم الصوم في تراث البشرية - محمود الربداوي. التراث العربي "دمشق" ع ٩٦، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).
* مقالة في الاسم والمسمى لابن السيد البطلوسي ابي محمد عبد الله بن محمد بن السيد الاندلسي الاديب (٤٤٤-٥٢١هـ/ ١٠٥٢-١١٢٧م) وليد السراقي. التراث العربي "دمشق" ع ٩٦، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

* المقتضب - للمبرد ابي العباس محمد بن يزيد ابن عبد الاكبر الثمالي الازدي النحوي (٢١٠-٢٨٥هـ/ ٨٢٦-٨٩٨م) دراسة وتحقيق: حسن احمد بو عباس، رسالة دكتوراه، قسم النحو والصرف، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ...-٢٠٠١، ١-٥٥ مج.

* مقصورة الأسعر الجعفي وواحدته - عبد القادر شاكر. التراث العربي "دمشق" ع ٨٦-٨٧، س ٢٢ (١٤٢٣-٢٠٠٢).
* مكتبة الأوقاف "في بغداد" وجودها وإحراقها د. عبد الله الجبوري. مراكز حفظ المخطوطات العربية ونوادرها... ص ١٠١-٢٠٥.

* المكتبة القادرية ببغداد - د. عبد الله الجبوري. مراكز حفظ المخطوطات العربية ونوادرها... ص ٢٠٦-٢١٨.

* ملامح الحياة الاجتماعية والاقتصادية في مكة المكرمة من خلال كتاب "رحلات في شبه جزيرة العرب" ١٢٣٠-١٢٣١هـ/ ١٨١٤-١٨١٥ للمؤلف جون لويس بوركهاتز او الحاج ابراهيم ابن عبد الله (١١٩٩-١٢٣٣هـ/ ١٧٨٤-١٨١٧م) ضيف الله بن يحيى الزهراني. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية. بحوث ندوة الرحلات... ج ٢/ ٦٤٣-٦٦٩.

* الممات في اللغة - موسى بن مصطفى العيدان. التراث العربي "دمشق" ع ٩٥، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

* من أعلام التراث شمس الدين البرماوي حياته وآثاره - محمد عدنان قيطان. التراث العربي "دمشق" ع ٨٣-٨٤، س ٢١

(١٤٢٢) - (٢٠٠١).

* من تاريخ الطب عند العرب: الطيبان ابن رضوان وابن بطلان -
شاكر مطلق. التراث العربي. دمشق، ع ٩٧، س ٢٠ (١٤٢١ -
٢٠٠٠).

* من تراثنا الساخر اختراع الخراع للصالح الصفدي صلاح الدين
ابي الصفاء خليل بن ابيك ابن عبد الله الشافعي المؤرخ (٦٩١ -
٧٦٤ هـ / ١٢٩٧ - ١٣٦٣ م) - فاروق اسليم. التراث العربي
دمشق ع ٧٨، س ٢٠ (١٤٢٠ - ٢٠٠٠).

* من تراثنا الطبي طبيب وكتاب - زهير حميدان. التراث العربي
دمشق ع ٨٩، س ٢٣ (١٤٢٤ - ٢٠٠٣).

* من سيرة "العربية"، الحضارية - الاستاذ المرحوم د. ابراهيم
السامرائي (١٣٣٥ - ١٤٢٢ هـ / ١٩١٦ - ٢٠٠١ م) مجلة مجمع
اللغة العربية الاردني (عمان) ع ٦٦، س ٢٨ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤)
١١ - ٤٥.

* من علماء أسرة عدساني مع نبذة عن قضاة دولة بني خالد في
القرنين الحادي عشر والثاني عشر. عماد محمد العتيقي. العرب
الرياض ج ٧ - ٨، س ٤٠ (١٤٢٦ - ٢٠٠٥) ٤٣٢ - ٤١٣
(ق - ٣).

* منبج المدينة المقدسة - عبد الرحمن بدر الدين - التراث العربي
دمشق ع ٩٥، س ٢٤ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤).

* منهاج السلوك في مدارج الملوك - محمد بن احمد بن محمد الخطي
البحراني (.../...) دراسة وتحقيق د. وليد محمود خالص. الادب في
الخليج العربي دراسات ونصوص، ط - ١، أبو ظبي، الامارات
العربية المتحدة، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤، ص ٥٥ - ٢٤٧ - ٣٠٤.

* منهج ابن جني في كتابه "التنبيه على شرح مشكلات الحماسة" -
عبد الكريم مجاهد. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان"
ع ٦٨، س ٢٩ (١٤٢٥ - ٢٠٠٥) ١١ - ٢٨.

* منهج ابن الشجري النحوي في إعراب أبيات المتنبي في الأمالي -
ابراهيم محمد عبد الله. التراث العربي "دمشق" ع ٩٠، س ٢٣

(١٤٢٤) - (٢٠٠٣).

* منهج ابن نباتة في سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون - نزهة
جعفر حسن القادسية "العراق" ع ٢، مج ٢ (١٤٢٣ - ٢٠٠٢)
٨٣ - ٩٥.

* منهج الوريثاني في رحلته الى مصر والحجاز - مروان العطية.
الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب ص ٢٦٩ - ٢٩٢.
* المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية - الاستاذ المرحوم
د. جواد علي (١٣٢٤ - ١٤٠٨ هـ / ١٩٠٧ - ١٩٨٧ م) ترجمه
عن الالماني ابو العيد دودو، ط - ١، كولونيا "المانيا" منشورات
الجمال، ... - ٢٠٠٥، ص ٣١٥. أصل الكتاب رسالة دكتوراه
بعنوان (المهدي المنتظر وسفراؤه الاربعة) قدمت الى جامعة
هامبورج، ألمانيا الاتحادية سنة ١٩٣٨ (١٩٣٩).

* المهمشون في التاريخ الاسلامي - محمود اسماعيل، ط - ١،
القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ... - ٢٠٠٤، ص ٢٠٨.

* الموشحات أغان اندلسية، نشأتها، خصائصها صورها حتى ابن
سناء الملك (ت ٦٠٨ هـ / ١٢١٢ م) ميخائيل اديب. التراث العربي
دمشق ع ٩٥، س ٢٤ (١٤٢٥ - ٢٠٠٤).

* موطأ الامام مالك بن انس (٩٣ - ١٧٩ هـ / ٧١٢ - ٧٩٥ م)
رواية ابي عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد العتيقي المصري
(١٣٢ - ١٩١ هـ / ٧٥٠ - ٨٠٦ م) وتلخيص ابن القابسي ابي
الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري (٣٢٤ -
٤٠٣ هـ / ٩٣٦ - ١٠١٢ م) حققه وعلق عليه ونشره لأول مرة
السيد محمد ابن علوي بن عباس المالكي، ط - ١، أبو ظبي، الامارات
العربية المتحدة، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤، ص ٣٨٥.

— ن —

* نجران دراسة تاريخية حضارية (ق ١ - ق ٤ هـ / ق ٧ - ق ١٠ م)
غيثان بن علي بن جريس، الرياض، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤، ص ٥٣١ -
عرض: عبد العزيز صالح الهلاي. العرب (الرياض) ج ٧ - ٨،
س ٤٠ (١٤٢٦ - ٢٠٠٥) ٥٥٨ - ٥٥٩.

* الرحلة الشهية في الرحلة السليمية ١٨٥٥م - سليم بترس (.../...) حررها وقدم لها: قاسم وهب، ط-١، ابو ظبي بيروت، دار السويدي للنشر والتوزيع - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ...-٢٠٠٣، ١٦٧ ص.

* نزهة المستعمر في ديار المستعمر الأنا المغيبة وراء المنفسو السياسي للآخر في ثلاث رحلات جزائرية الى باريس - محسن خالد. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص ٤٨٥-٥٠١.

* نشأة الدراسة الدلالية العربية وتطورها - أحمد عزوز. التراث العربي "دمشق" ع ٨١-٨٢، س ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١).
* نشأة الكتابة الفنية والتفسير الحضاري لظهور النوع الادبي - عبد الحكيم راضي. تراثيات "القاهرة" ع ٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ١٩٣-٢٠٩.

* نص في السلوك العماني للشيخ سعيد بن خلفان الخليلي التوفي سنة ١٢٨٧هـ / ١٨٧٠م دراسة وتحقيق د. وليد محمود خالص. الادب في الخليج العربي دراسات ونصوص ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ص ٤١٥-٤٤٥.
* نصوص من كتاب أندلسي مفقود (النضار في المسألة عن نضار لابي حيان الاندلسي) رجب عبد الجواد ابراهيم. تراثيات "القاهرة" ع ٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ١٠٧-١١٧.

* النظام العشري في التراث العلمي العربي والاسلامي - فاروق حسن نور الدين. التراث العربي "دمشق" ع ٨٥، س ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠٢).

* النظام في شرح شعر المتنبي واي تمام - لابن المستوفي شرف الدين ابي البركات المبارك بن احمد بن المبارك اللخمي الاربلي الكاتب المؤرخ الاديب (٥٦٤-٦٣٧هـ / ١١٦٩-١٢٣٩م) دراسة وتحقيق الاستاذ الفاضل د. خلف رشيد نعمان السامرائي، ط-١، بغداد، منشورات دار الشؤون الثقافية العامة، طبع مطابع دار الشؤون الثقافية... وزارة الثقافة، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ج-١١،

٤٢٩ ص. سلسلة خزانة التراث. أقول طبع الجزء الأول منه سنة ١٤٠٩-١٩٨٩...!! متع الله تعالى استاذي الكريم د. خلف رشيد بالصحة والعمر المديد ويسر له بمنه وعونه سبيل إتمام طبع هذا العلق النفيس.

* نظرات في شعر كمال الدين بن العديم ابي القاسم عمر بن احمد بن هبة الله العقيلي الحلبي المؤرخ الفقيه المحدث الاديب (٥٨٦-٦٦٠هـ / ١١٩١-١٢٦٢م) محمد كمال. التراث العربي "دمشق" ع ٨٩، س ٢٣ (١٤٢٤-٢٠٠٣).

* نظرات في كتاب "جناية سيويه" - نبيل ابو عشمه التراث العربي "دمشق" ع ٩٣-٩٤، س ٢٤ (٢٠٠٤).

* نظرات في كتاب - ماهر عباس هلال. التراث العربي "دمشق" ع ٨٣-٨٤، س ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

* نظرة حمدان خوجة الجزائري الى الآخر (اورب - اغوذجا) - عمير اوي احيدة. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص ٤٥٣-٤٦٦.

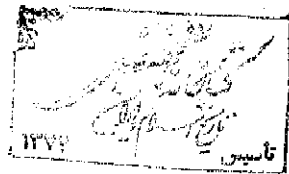
* النفحة المسكية في الرحلة المكية - عبد الله بن حسين السويدي البغدادي (١١٠٤-١١٧٤هـ / ١٦٩٣-١٧٦١م) تح د. عبد السلام محمد رؤوف، ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ...-٢٠٠٣، ٣٥٧ ص.

* النفحة المسكية في السفارة التركية للتمجروني ملاحظات اولية - محمد الصالح. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص ٣١٣-٣١٩.

* نقد الذات في مرآة الآخر قراءة في رحلة شيخ أزهرى الى اوربا ١٩٠٩-١٩١٤ اشرف ابو زيد. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب ص ٥٢٥-٥٤١.

* نقد الشعر في أهم مصادره - محمود فاخوري. التراث العربي "دمشق" ع ٨٢-٨٣، س ٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

* النواعير في كتب التراث العربي - همد عدنان قيطاز. التراث العربي "دمشق" ع ٩٣-٩٤، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).



التاريخ للجزيرة العربية - أحمد حاج خان. الرحلات الى شبه

الجزيرة العربية. بحوث ندوة... ج ٢/ ٨٩٣-٩٢٦

* الوظائف النحوية بين المركزي والهامشي "مثل من وظيفة الحال"

د. لطيفة ابراهيم النجار. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان"

ع ٦٥، س ٢٧ (١٤٢٤-٢٠٠٣) ٨٩-١١٨

* الوعي والارادة دراسة في العلاقة بين السياسي والثقافي في عصر

الملك العادل نور الدين محمود زنكي الشهيد - حسين الصديق.

التراث العربي "دمشق" ع ٩٦، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

* وقائع الرحلة التونسية الى البلاد الفرنسية الى عام ١٨٤٦م -

حسونة المصباحي. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب.

ص ٥١٥-٥٢٤

— ي —

* يوسف وزليخا - شعر نور الدين عبد الرحمن بن احمد بن محمد

الجامي (٨١٧-٨٩٨هـ / ١٤١٤-١٤٩٢م) ترجمة عن

الفارسية: عبد العزيز بقوش، "ط-١، القاهرة المجلس الاعلى

للثقافة، ... ٢٠٠٢، ٤٢٠ ص.

— ه —

* هذا المخطوط هو الدعوات والفصول للواحددي وليس تحفة

الظرفا وفاكهة اللطفا للثعالبي - عادل فريجات. التراث العربي

"دمشق" ع ٩٧، س ٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).

* الهوية بين الأصالة والتغريب. عفت الشرقساوي. تراثيات

"القاهرة" ع ٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٢٥-٣٤.

— و —

* الوافي بمعرفة القوافي - لشهاب الدين أبي العباس احمد بن محمد بن

محمد الأصبحي العنابي الاندلسي (٧١٦-٧٧٦/١٣١٦-

١٣٧٤م) تح ودراسة: نجاة بنت حسن بن عبد الله فولي، ط-١،

الرياض، المجلس العلمي، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية،

الادارة العامة للثقافة والنشر في الجامعة، طبع مطبعة الجامعة،

... ٢٠٠٣م.

* وصف الاساطيل والمعارك البحرية في الشعر الاندلسي في القرن

الخامس الهجري - نزهة جعفر حسن وصالح محمود هلال. القادسية

"العراق" ع ٤، (١٤٢٣-٢٠٠٤) ١٩٠-٢٠٥.

* وصف رحالة الهند وباكستان للجزيرة العربية مصدر من مصادر

الرجاء من الكتاب والباحثين ارسال البحوث
بخط واضح ومنضدة على دسك او سبدي